19888
D II. 7
60

Coburger
Landes-
Bücherei

Friedrich Schlegel's
Philosophische Vorlesungen

aus den Jahren 1804 bis 1806.

Nebst Fragmenten

vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts.

Herausgegeben

von

C. J. H. Windischmann.

Erster Theil,

enthaltend des ersten Bandes erste Abtheilung.

Zweite Ausgabe.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

Supplemente

zu

Fried. v. Schlegel's

sämmtlichen Werken.

Coburger
Landes-
Bücherei

Erster Theil.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

Inhalt des ersten Theiles.

Seite

Vorerinnerung. III.

Propädeutik und Logik.

I. Stellung der Propädeutik und Logik überhaupt zu den übrigen Wissenschaften. 3

II. Geschichte und Begriff der Logik. 17

Von der sokratischen und platonischen Logik. 28

Von der Logik des Aristoteles. 35

Von der Logik des Mittelalters und der Scholastiker. 40

Historische Erläuterungen über die Logik oder Dialektik der scholastischen Philosophie. 41

Von der Logik der neuern Philosophie. 46

III. Darstellung der Logik.

Erstes Hauptstück. Psychologie. 54

Von den verschiedenen Arten der Begriffe. 66

Von dem Ursprunge der Begriffe. 72

Von der logischen Vollkommenheit der Begriffe. 77

Von dem theoretischen Vermögen des Menschen, den einzelnen Zweigen und Theilen seiner Denkkraft nach ihrer Verschiedenheit und ihrer gegenseitigen Verbindung. 83

Zweites Hauptstück. Ontologie oder die Lehre von den Grundsätzen. 88

Prüfung der logischen Grundsätze. 89

Lehre von den Kategorien. 96

Von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen. 108

Von den genetischen Gesetzen. 115

Seite
Drittes Hauptstück. Syllogistik. 123
Von der natürlichen Gedankenfolge. 125
Vorläufige Erörterungen von der künstlichen Anordnung der Begriffe. 133
Vom Satze. 136
Vom Syllogismus. 140
Von den vier syllogistischen Figuren. 145
Von dem fehlerhaften Syllogismus. 149
Lehre von der Analogie. 152
Von der Methode. 156

Anhang zur Logik.
Kritik der philosophischen Systeme. 167
Von den Gattungen und Schulen der Philosophie blos historisch betrachtet. 167
Kritik des Empirismus. 176
Kritik des Skepticismus. 183
Kritik des Materialismus. 191
Von der höhern intellectuellen Philosophie. 194
Von dem System des Realismus. 195
System der Emanation. 204
Bemerkungen über den Werth des speculativen Mysticismus. 209
System des Idealismus. 211
Der Synkretismus. 218
Einige Bemerkungen zur Logik. (Vom Herausgeber.) 228

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Vorerinnerung.

Die Ankündigung der in diesem ersten und dem folgenden Band enthaltenen Vorlesungen und Fragmente hat das geehrte Publikum mit den Gegenständen derselben schon bekannt gemacht, und wir haben nur noch Folgendes in Betreff des Inhaltes dieser vorliegenden Abtheilung des Ganzen hinzuzufügen.

Die Vorlesungen über Propädeutik und Logik, sowie über die Kritik der philosophischen Systeme wurden etwa um ein Jahr später als die übrigen gehalten; jene öffentlich, diese, wie schon angezeigt worden, vor drei vertrauten Zuhörern. Jene waren auf erste Belehrung und Vorbereitung zum tiefern Studium der Philosophie angelegt, diese sollten in das philosophische Denken tiefer einführen. Bei den öffentlichen Vorträgen wurde Manches aus dem früher gehaltenen Privatissimum benutzt; jedoch in ganz anderer Absicht und Gestalt. Es findet sich daher in der Einleitung zur eigentlichen Philosophie Manches wiederkehrend, was schon in der Kritik der philosophischen Systeme vorkommt; aber bei genauerer Vergleichung wird man sich leicht überzeugen, daß an diesem Ort die kritische Betrachtung der verschiedenen philosophischen Richtungen und Systeme in jenem schon angegebenen Sinn einer ersten Belehrung, dort aber in der Weise eigentlich philosophischer Kritik vorkommt;

mithin nicht sowohl als Wiederholung anzusehen, sondern eine Betrachtung von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus ist.

In der historischen Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung wird man die Darstellung mehrerer philosophischen Lehrgebäude zu kurz, manche andere, minder bedeutende, ganz übergangen finden; was daher zu erklären ist, daß der Lehrer das Interesse hatte, seine Zuhörer mit einem oder dem anderen Hauptsystem, weil es in gedruckten Lehr- und Handbüchern nicht genügend behandelt war, vorzüglich bekannt zu machen, andere aber mehr nur beiläufig zu behandeln.

Was die Stellung der gesammten Vorlesungen zu der letzten Gestalt betrifft, in welcher Fr. Schlegel die Philosophie faßte und darstellte, darüber werden wir uns in einem Anhang zum Ganzen ausführlich erklären. Er selbst sah sein philosophisches Bestreben wie eine Folge von Lehrjahren an, deren Charakteristik wir an jenem Ort besonders beabsichtigen.

Der Herausgeber.

Propädeutik

und

Logik.

I.

Stellung der Logik und der Philosophie überhaupt zu den übrigen Wissenschaften.

§. 1. Die Logik ist die Wissenschaft von den Regeln des Denkens. a) *)

Anmerk. 1. Diese Definition der Logik macht uns freilich noch sehr wenig mit ihr bekannt. Sie kann dadurch nicht genugsam erklärt werden, denn dazu müssen wir wissen, was Denken und Regeln des Denkens seyen. Was soll eine Definition seyn? — die vollständige Erklärung eines Gegenstandes. Um aber einen Gegenstand recht erklären zu können, muß man ihn schon ganz vollkommen kennen.

Es folgt hieraus, daß, wenn von einer Wissenschaft die Rede ist, wir ihre Beschaffenheit nicht gleich zu Anfang vollständig erklären können, sondern uns erst eine genaue Kenntniß von ihr verschaffen müssen, daher auch die vollständige Definition einer Wissenschaft sich nur am Ende geben läßt.

Anmerk. 2. Die oben gegebene Definition der Logik ist zwar noch nicht genau und vollständig bestimmt, aber dagegen doch allgemein und schlechthin richtig. Die verschiedenen Lehrer der Logik sind in vielen Stücken uneinig, aber in dieser Definition stimmen sie alle überein.

Anmerk. 3. Wenn es zu Anfange einer Wissenschaft nicht möglich ist, eine genügende Definition von ihr zu geben, so läßt sich doch ihr praktischer Werth hinlänglich ermessen.

---

*) Diese und die folgenden mit Buchstaben bezeichneten Noten und Erläuterungen finden sich am Schluß dieser Vorlesungen.

Anmerk. 4. Die Logik ist eine Wissenschaft des Denkens: nun gibt es aber kein Geschäft des menschlichen Lebens, wo nicht beinahe alles Gelingen von der Richtigkeit des Denkens abhängt. Man kann freilich, durch einen glücklichen Instinkt geleitet, richtig denken, ohne eben die Regeln des Denkens genau zu kennen, und die Gedanken nach den künstlichen Berechnungen der Wissenschaften abzumessen; wenn aber von einer Wissenschaft die Rede ist, so kann die Zulänglichkeit eines blos natürlichen Denkens durchaus nicht angenommen werden, denn hier ist ja eben ein regel- und gesetzmäßiges Denken und Verfahren das unterscheidende, hier reicht also der natürliche Verstand nicht hin, sondern ein gesetzmäßiges Denken nach den Regeln der Logik ist zu jeder Wissenschaft durchaus erforderlich.

§. 2. Der Nutzen der Logik nach der angegebenen Definition besteht also darin, daß sie schlechthin auf alle Wissenschaften anwendbar ist, weil man in allen Wissenschaften nach Regeln verfahren muß, und weil das Denken allgemein ist und zu allen Wissenschaften erfordert wird.

Anmerk. Die Logik ist in der Geschichte, der Poesie, der Rhetorik rc. immer anwendbar. — So allgemein die Mathematik auch ist, so ist die Logik doch noch allgemeiner.

Wir wollen die Logik zuerst blos von der Seite ihres praktischen Nutzens betrachten, als Einleitung aber eine Uebersicht aller Wissenschaften und Künste vorausschicken. Die Lehre von den verschiedenen Wissenschaften und Künsten, ihrem Inhalte, ihrem Wesen und Charakter und ihrem Zusammenhange, nennt man die Encyclopädie oder Wissenschaftskunde.

§. 3. Die Wissenschaften sind theils theoretische, theils praktische. — Bei dieser Eintheilung ist keineswegs von einer gänzlichen Trennung des Theoretischen und Praktischen die Rede, sondern nur von dem Uebergewichte des einen oder des andern in einer Wissenschaft, denn in einem gewissen Sinne muß jede Wissenschaft theoretisch und praktisch zugleich seyn. Die bloße Praxis ohne Theorie wäre keine Wissenschaft, und eine Wissenschaft, die nicht praktisch wäre, würde ohne allen Nutzen

seyn. — Nimmt man aber die Eintheilung in dem obigen Sinne an, so sind:

„praktische Wissenschaften solche, deren Einheit und Zweck in einem Geschäfte liegen, das ausgeführt, in einem Gute, das erworben werden soll;“

„theoretische, deren Einheit in dem Gegenstande selbst liegt.“

So ist z. B. die Medicin eine praktische Wissenschaft, die den Zweck hat, dem Menschen die Gesundheit zu verschaffen.

Anmerk. Die praktischen Wissenschaften sind nicht sowohl jede eine Einzelne, als ein Inbegriff von Wissenschaften, die zu einem gemeinschaftlichen Zwecke dienen, wie Medicin und Jurisprudenz, zwei der wichtigsten praktischen Wissenschaften. Die Theologie ist eine praktische Wissenschaft, in sofern sich jemand ihr widmet, nicht um seine natürliche Wißbegierde zu befriedigen, sondern als geistlicher und Volkslehrer religiöse Ideen und Gesinnungen zu verbreiten, seine Mitmenschen über den Werth ihrer erhabenen Bestimmung und die Mittel, diese zu erreichen, zu belehren.

Jede der drei genannten Wissenschaften ist ein Inbegriff von mehreren andern, die alle zu dem nämlichen Zwecke hinführen.

Daraus, daß die praktischen Wissenschaften auch theoretisch seyn müssen, erhellt, daß sie nicht als isolirt, sondern als verbunden betrachtet werden können.

Die Theologie ist zwar in dem oben gegebenen Sinne eine praktische Wissenschaft; an und für sich selbst betrachtet hat sie aber einen theoretischen Werth. Ihre Einheit liegt in dem Gegenstande, der erkannt werden soll, dem Wesen der Gottheit; welche Erkenntniß für das ganze Menschengeschlecht von dem unbedingtesten Werthe ist. Medicin und Jurisprudenz haben blos praktischen Werth. Zu den praktischen Wissenschaften kann man auch die Technologie rechnen. — Es wäre nicht unzweckmäßig, wenn auch sie eine vierte Fakultät bildete, und Baumeister, Fabrikanten, Landbauer und Kaufleute auf höhern Lehranstalten sich wissenschaftliche Kenntnisse in ihrem Fache erwürben. Allein bis jetzt haben die Regierungen sie nicht dazu ver-

pflichtet, da hingegen der Mediciner und der Jurist zu wissenschaftlichen Studien angehalten werden.

Die große, höhere Bedeutung des Zwecks selber macht hier neue, größere Sorgfalt und Aufmerksamkeit nothwendig. Die Gesundheit, die der Arzt zu besorgen hat, ist zwar ein äußeres Gut, aber als solches sind alle Reichthümer nicht damit in Vergleich zu setzen.

Auch der Jurist hat ein wichtiges Geschäft, von dem das Wohl und Wehe einzelner Bürger und oft ganzer Staaten abhängt: Recht und Gerechtigkeit aufrecht zu halten, und das Unrecht zu vertilgen.

Praktische Wissenschaften sind also:

Medicin, Jurisprudenz, Theologie und Technologie.

Man kann, da die praktischen Wissenschaften ein Inbegriff von mehrern, in keiner derselben etwas Gründliches leisten, wenn man nicht eine Uebersicht hat von dem sämmtlichen Gebiete der Wissenschaften und ihrem Zusammenhange.

§. 4. Der Hauptunterschied der theoretischen und praktischen Wissenschaften besteht darin, daß die Einheit der letztern in einem Zwecke, der erreicht, einem Gute, das erlangt werden soll, liegt; die Einheit der erstern aber in dem Gegenstande der Wissenschaft selbst, nicht in ihrer Anwendung, in dem äußern Gebrauche.

Unter den theoretischen Wissenschaften nimmt die Theologie, oder die Wissenschaft von dem höchsten Wesen, die bedeutendste Stelle ein.

Hier liegt die Einheit der Wissenschaft in der Einheit des Gegenstandes. Alles was dazu dienen kann, uns mit diesem näher bekannt zu machen, seyen es Schlüsse und Speculationen der Vernunft, oder positive Offenbarungen, die vielleicht unsere Vernunft übersteigen, zu denen aber historische Nachrichten und Denkmale uns leiten, gehört in das Gebiet der Theologie, insofern es sich alles auf einen und denselben Gegenstand: die Erkenntniß der Gottheit, bezieht. Es scheint diese Wissenschaft am weitesten entfernt zu seyn von der menschlichen Schwäche und am meisten über diese erhaben.

Fragt man, welche andere theoretische Wissenschaft uns wohl die nächste und unserer Schwäche die angemessenste sey, so antworten wir: die Geschichte, die Kenntniß des menschlichen Geschlechts, der Veränderungen desselben. Sie ist gleichfalls eine theoretische Wissenschaft; denn obwohl die Geschichte in ihrer größten Ausdehnung beinahe auf alle praktischen Wissenschaften anwendbar ist, so ist sie doch nicht selbst eine praktische Wissenschaft. Geschichte im engern Sinne hat nur die Veränderung des menschlichen Geschlechts zum Gegenstande.

Diese beiden Wissenschaften, Theologie und Historie, haben einen geistigen Gegenstand. Von der Theologie ist dies ganz klar, aber auch der Mensch in seiner Thätigkeit und Entwicklung ist ein geistiges Wesen.

Dies führt uns auf die Nachfrage nach einer Wissenschaft, die nicht so einen geistigen Gegenstand zum Ziele ihrer Untersuchung habe, sondern das dem Geiste entgegenstehende Princip, den Körper. Eine solche Wissenschaft ist die Physik mit allen ihren Abtheilungen.

So wie bei der Theologie die Einheit ganz deutlich in dem Gegenstande liegt, der Erkenntniß des göttlichen Wesens; so ist dies auch der Fall bei der Physik, deren Einheit auch blos in dem Gegenstande liegt: der Erkenntniß der Körperwelt; alles, was uns näher zu dieser führt, uns mit den Gesetzen und Eigenschaften der Natur genauer bekannt macht, ist ein Theil der Physik.

Es findet bei dieser Wissenschaft eine wichtige Eintheilung statt, indem an dem Körper vorzüglich zweierlei erkennbar ist. Die innere Qualität und die Quantität. Diese Eintheilung ist auf alle Körper anwendbar, ist also allgemein und begründet. — Die Mathematik ist die Wissenschaft von der Quantität, die Physik die Wissenschaft von der Qualität der Körper.

Diese vier theoretischen Wissenschaften: Theologie, Geschichte, Physik und Mathematik, von denen jede wieder viele Unterabtheilungen hat, sind die wichtigsten.

Die Theologie verhält sich zur Geschichte gerade wie die

Mathematik zur Physik und umgekehrt. Theologie und Mathematik sind mehr speculative, Geschichte und Physik mehr empirische Wissenschaften.

Nun sind noch zwei Erkenntnisse übrig, die zu den theoretischen Wissenschaften gehören, Philosophie und Philologie.

§. 5. Philologie ist Wissenschaft und Kenntniß der Sprache, und alles dessen, was dazu gehört, also mit einem Worte Gelehrsamkeit. Um eine Sprache recht und gründlich zu verstehen, wird ein nicht geringer Aufwand von Fleiß und Aufmerksamkeit erfordert; man bedarf dazu vielerlei Kenntnisse, die sich nur durch fortgesetztes Studium erwerben lassen. Besonders gilt dies von der römischen und griechischen Sprache.

Man darf aber den noch nicht für einen Gelehrten halten, dessen Studium nur diese beiden Sprachen umfaßt, sondern es werden dazu noch viel ausgebreitetere Sprachkenntnisse erfordert.

Die Kenntniß der orientalischen Sprachen wird gewöhnlich als eine Wissenschaft für sich getrennt von der Philologie im engsten Sinne des Worts, worunter man dann blos die Kenntniß des Griechischen und Lateinischen versteht.

Man darf den Begriff der Philologie gar nicht so enge fassen, die orientalischen Sprachen gehören wesentlich dazu. Auch das Nahe, wenn es unsere Einsicht vermehret, und die Wissenschaft befördert, muß nicht übergangen werden. Das Verstehen der neueren Sprachen ist daher zur Gelehrsamkeit eben so nothwendig, wie das der alten, ja sogar die eigene Muttersprache kann Gegenstand eines gelehrten Studiums werden.

Zu dem nothdürftigen Gebrauche des gemeinen Lebens lernen die meisten Menschen durch Tradition und Uebung leicht soviel von der eigenen Sprache, um in bürgerlichen und häuslichen Verhältnissen und Verrichtungen sich fortzuhelfen. Allein für den Gelehrten kann eine solche blos natürliche Kenntniß der Sprache nicht hinreichen, sondern er muß diese nach Regeln, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit durchstudiren. Zwischen der Sprache, wie Er sie weiß, und der empirischen Sprachkenntniß des Bürgers ist ein gewaltiger Unterschied.

Die Philologie umfaßt alle Sprachgelehrsamkeit überhaupt.

Sie ist als Sprachwissenschaft zugleich ein Inbegriff von mancherlei Kenntnissen, so wie dieses bei den praktischen Wissenschaften statt findet. Um nur einen Hauptgrund anzugeben, kann man gleich sagen, daß man die Worte nicht verstehen kann, wenn man die Dinge, die sie bezeichnen, nicht kennt.

Die Philologie ist eine Wissenschaft, die nicht blos um ihrer selbst, sondern als Hülfswissenschaft zu höheren Zwecken erlernt und getrieben wird. Denn wozu nützte wohl alle Sprachkenntniß, wenn nicht Sachkenntniß dadurch herbeigeführt und erleichtert würde. Auch für die praktischen Wissenschaften, ja selbst für das praktische Leben ist einige Sprachgelehrsamkeit ein unentbehrliches Erforderniß. Die Sprache ist das allgemeine Werkzeug der menschlichen Thätigkeit; in keinem Geschäfte ist sie zu entbehren; der Jurist, der Theologe bedürfen ihrer gleichmäßig bei der Ausarbeitung ihrer Berufsgeschäfte.

Es leuchtet aus allem diesem hervor, daß die Philologie einen außerordentlichen, und fast unermeßlichen Umfang hat. Man sehe nur auf den Umstand, daß alle Sprachen, worin bedeutende Geisteswerke und Denkmale enthalten sind, zur Sprachgelehrsamkeit gehören; daß auch die ausgedehntesten Sprachkenntnisse demnach keinen vollkommenen Gelehrten und Philologen bilden, wenn er nicht die nöthigen Sachkenntnisse damit verbindet.

Da die Philologie, die doch eigentlich nur eine Hülfswissenschaft ist, einen so ungeheuren Umfang hat, so kann man für jeden Studirenden wohl die Regel festsetzen, daß er sich zunächst nur auf das einschränke, was ihm zu seinem Zwecke nothwendig ist. Eine gar zu weit sich verbreitende Neigung ist dem Gelehrten, der nicht Philologe von Profession ist, oft eben so nachtheilig, als gänzliche Vernachläßigung des philologischen Studiums.

In Rücksicht des großen Umfangs hat die Philologie mit der Historie und Physik eine nicht geringe Aehnlichkeit. Diese beiden Wissenschaften gehen so sehr ins Einzelne, daß es auch dem tüchtigsten Kopfe unmöglich wird, sich ganz in dieses ein-

zulassen, und es vollkommen zu umfassen; sondern jeder, der etwas Vorzügliches hierin leisten will, muß sich einem besondern Fache widmen, und hier seine Aufmerksamkeit oft auf ein sehr kleines Gebiet einschränken.

So wie nun aber der Historiker und Physiker, wenn er sich gleich nur auf eine kleine Sphäre seiner Wissenschaft beschränkt, doch einen allgemeinen Begriff von derselben haben muß; so ist dies auch der Fall mit dem Philologen, dem gleichfalls eine allgemeine Uebersicht des gesammten Gebietes der Sprachgelehrsamkeit nothwendig ist, wenn gleich sein Studium nur auf einen kleinen Theil derselben sich erstreckt.

Einen Begriff der Sprachgelehrsamkeit überhaupt wird aber vorzüglich derjenige Theil darbieten, der schon am meisten nach Regeln ist behandelt worden. Solche gelehrte Sprachen, wo sowohl die Grammatik als auch die classischen Meisterwerke am gründlichsten sind erklärt und beurtheilt worden, müssen auch der erklärenden Philologie den reichsten Stoff hergeben. — In dieser Hinsicht ist das Studium des Lateinischen und noch mehr des Griechischen die Grundlage der Sprachgelehrsamkeit.

Die Philologie hat verschiedene Theile und auch verschiedene Namen, wodurch diese bezeichnet werden. — Man nennt die Philologie auch oft Kritik, insofern bei der Sprachgelehrsamkeit auf richtiges Verständniß im Erklären und Deuten des Wortsinnes, auf regelmäßige Beurtheilung alles ankommt. Zur Philologie gehört ferner die Grammatik. — Grammatik ist die Wissenschaft von der Form der Sprache überhaupt, und da man die Form der Sprache wohl betrachten kann, ohne sich auf besondere Sprachen einzulassen, so erklärt es sich, daß es auch eine allgemeine Grammatik gebe, die mit unserer Wissenschaft, der Logik, wohl in sehr naher Verwandtschaft stehen möchte.—

Die Philologie steht in naher Beziehung auf die Ausbildung des Menschen als Menschen, da der Gegenstand der Philologie die Sprache ist, das Hauptwerkzeug für den Ausdruck der geistigen Thätigkeit, und die Litteratur, oder der Inbegriff der vorzüglichsten Geisteswerke.

Sprache aber ist allen Menschen nothwendig, und die

Kenntniß der Litteratur, als des Inbegriffs des Edelsten, was der menschliche Geist je hervorgebracht hat, ist ein unerläßliches Erforderniß für jeden, der eine höhere Bildung sich zum Ziele seines Strebens gesetzt hat. Es erhellet hieraus der Zusammenhang der Begriffe: Humaniora, — Litteratur, — Kritik, — Philologie.

Zu den besondern Theilen, welche die Philologie umfaßt, gehört außer der Kritik auch noch die Grammatik. — Unter Grammatik verstehen wir die wissenschaftliche Ansicht von jeder Sprache, es sei nun eine fremde oder die eigene Muttersprache, denn auch von dieser ist eine wissenschaftliche Kenntniß etwas sehr Seltenes.

In dieser letzten Beziehung nennt man Grammatik überhaupt auch allgemeine oder philosophische Grammatik, um sie zu unterscheiden von der Grammatik jeder einzelnen Sprache.

Gewiß kann nur der eine Sprache gelehrt behandeln, der über die Natur und die Form der Sprache überhaupt schon richtige und feste Grundsätze hat.

Mit dem Namen der Kritik wird die Sprachgelehrsamkeit bezeichnet, wenn man sie als Kunst betrachtet; Grammatik heißt der wissenschaftliche Theil der Philologie.

Grammatik ist Wissenschaft der Sprache blos in der Absicht, die Sprache zu kennen und zu verstehen, es sei nun eine besondere Sprache oder die Sprache überhaupt. Grammatik ist also die theoretische Erkenntniß der Sprache. Verbunden mit der Lehre von der Anwendung heißt die Sprachlehre Rhetorik. Diese ist die praktische Erkenntniß der Sprache.

In der Rhetorik ist nicht nur von der Richtigkeit, sondern auch von der Schönheit und Künstlichkeit des Ausdrucks die Rede. Man kann die Meisterwerke großer Schriftsteller nicht gründlich verstehen und erklären, wenn man die Kunst in ihrer Sprache nicht gehörig zu unterscheiden und zu würdigen weiß, und oft ist es für praktische Zwecke nicht hinreichend, sich blos verständlich und richtig auszudrücken, sondern man muß der Rede durch die Schönheit und Kunst des Ausdrucks eine höhere Bedeutung und Würde geben.

Die Rhetorik als Wissenschaft des Künstlichen und Schönen in der Sprache ist nahe verwandt mit der Aesthetik, oder der Wissenschaft von der schönen Kunst. Ja streng genommen ist die Wissenschaft von der schönen Redekunst nur ein Theil der Aesthetik überhaupt. Die Aesthetik gehört zur Philologie und ist innig mit ihr verwandt. Es ist unmöglich die alten Denkmale und Meisterwerke der Kunst richtig aufzufassen und zu erklären, ohne Sprachgelehrsamkeit und Antiquitätenkenntniß überhaupt. Außerdem setzt die Aesthetik ein richtiges Urtheil voraus, und dieses beruht wieder auf einem natürlichen Schönheitsgefühl und einem gebildeten Verstande; sie ist von dieser Seite sehr nahe verwandt mit der Kritik, oder der Urtheilskunst überhaupt, daher sie auch oft mit dieser verwechselt wird.

Kritik ist insofern der allgemeine Name für das ganze Studium. Sie umfaßt sowohl Sprachgelehrsamkeit, als auch Aesthetik oder Beurtheilungskunst des Schönen, wozu denn auch Rhetorik gehört. Ja sogar die Grammatik und alle Theile der Philologie können mit diesem Namen benannt werden. Kritik ist im weitern Sinne das Studium der Sprache und Kunst überhaupt.

Die andern theoretischen Wissenschaften hatten zum Gegenstande die Natur, den Menschen, die Gottheit. Es bleibt hier nur noch Eins übrig, die Kunst, und diese ist nun Gegenstand der Kritik. Daß Kunst und Sprache hier zusammengestellt werden, darf uns nicht befremden, da die Sprache ja daß größte Kunstwerk ist, das den menschlichen Geist in der ganzen Fülle seines Wesens offenbaret.

Sieht man auf die Kenntnisse, die nothwendig sind zur Philologie, so zerfallen sie in folgende Gattungen: Antiquitäten (Archäologie), Mythologie und Etymologie, oder Kenntniß der ursprünglichen Bedeutung der Worte; diese ist eben sowohl Kenntniß der Sprache wie die Grammatik.

§. 6. Gott, Mensch und Natur sind Gegenstände der Theologie, der Historie und Physik. — Die Kunst nebst der Sprache, die mit dieser genau verwandt ist, sind

Gegenstände der Philologie oder Aesthetik, welche beide, Sprachgelehrsamkeit und Theorie der schönen Künste, man zusammenfaßt unter dem Namen Kritik.

Welch ein Gegenstand bleibt dann übrig für die Philosophie? Die Antwort ist, daß die Philosophie gar keinen besondern Gegenstand hat; wie dies nun zugehe, mag folgende Erklärung deutlich machen.

Gesetzt, der menschliche Körper solle eingetheilt und classificirt werden, so würde man die einzelnen Theile aufzählen, die äußern wie die innern. Wäre dieses Geschäft vollbracht, so bliebe nun doch in dem lebendigen menschlichen Körper ein von diesen Theilen und Gliedern Verschiedenes zurück; dies ist, was ihn zum lebendigen Körper macht; das Leben selbst, welches alle diese Theile durchdringt, belebt und erhält.

Gerade so verhält sich nun die Philosophie zu den speciellen Wissenschaften. So wie jedes Glied des Körpers für einen bestimmten Zweck eingerichtet ist, so hat auch jede specielle Wissenschaft einen besondern Gegenstand.

Die Philosophie aber ist auf keine besonderen Gegenstände eingeschränkt, sondern ist der Lebensgeist aller Wissenschaften, die ohne sie wie todte Leichname seyn würden, von keiner lebendigen Kraft beseelet.

Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, die als solche alle übrigen befaßt und begründet; sie verbreitet sich gleichmäßig über alle Gegenstände, womit die andern sich einzeln beschäftigen. Die Gottheit wie die Menschheit, die Kunst und Sprache wie die Natur sind das Ziel ihrer Untersuchungen. Allein sie erhebt sich nicht allein zu den Gegenständen des theoretischen Wissens, der höhern Speculation, sondern auch in das praktische Leben steigt sie herab. Die ersten Begriffe und Grundsätze der praktischen Wissenschaften, z. B. des Rechts, sind eben sowohl ihrem Gebiete unterworfen, wie jene der theoretischen.

Die Philosophie ist also die allgemeine Grundwissenschaft, die alle besondern sowohl theoretischen, als praktischen Wissenschaften umfaßt, und eben deswegen selbst auf keinen besondern Gegenstand eingeschränkt seyn kann.

Es ist aber hier von großer Wichtigkeit, den Begriff einer Grundwissenschaft nicht irrig aufzufassen.

Man denke sich das Verhältniß der Grundwissenschaft zu den gegründeten nicht etwa, wie das eines Fundamentes zu dem Gebäude, das auf ihm beruht. Es ist dies blos ein körperliches mechanisches Verhältniß, und das Fundament ist selbst nur ein specieller Theil eines Gebäudes. Die Philosophie ist aber der Geist aller Wissenschaften.

Das Verhältniß der Philosophie zu den speciellen Wissenschaften muß man sich vorstellen, wie das Verhältniß der Lebenskraft in einem belebten thierischen Körper zu den einzelnen Gliedern und Werkzeugen.

Die Philosophie ist also nicht das Fundament aller übrigen Wissenschaften, sondern die Lebenskraft, der beseelende Geist, der sie durchdringt.

Betrachtet man die Philosophie in ihrem Verhältnisse zu den übrigen Wissenschaften, so zerfällt sie in so viele Haupttheile, als es Hauptgattungen und Klassen von Wissenschaften gibt.

Die Haupteintheilung der speciellen Wissenschaften in theoretische und praktische ist auch auf die Philosophie anwendbar. Es ergeben sich aus ihr zwei Haupttheile der Philosophie:

a. Metaphysik oder theoretische Philosophie, welche die theoretischen Grundbegriffe und Lehren für alle besondern theoretischen Wissenschaften enthalten soll.

b. Moral oder der Inbegriff aller praktischen Grundbegriffe und Lehren.

Weil nun aber die Philosophie keine specielle Wissenschaft, sondern über alle anderen verbreitet seyn soll, um sie zu begründen, zu lenken und zu leiten, so muß sie sich auch vorzüglich beschäftigen mit der Methode, oder der Verfahrungsart in allen Wissenschaften überhaupt, abgesehen von deren besondern Gegenständen, und sie muß die Regeln und Gesetze für dieselben aufstellen.

c. Diese Regeln nun sind es, die den Inhalt und Gegenstand der Logik oder des dritten Haupttheiles der Philosophie ausmachen.

Die Philosophie zerfällt also in Logik, Metaphysik und Moral.

Die Logik sowohl als die Moral setzen die Kenntniß des menschlichen Geistes und der menschlichen Seele voraus. Nur wenn ich den menschlichen Geist selbst kenne, und von den geistigen Thätigkeiten und Funktionen überhaupt einen Begriff habe, kann ich die Regeln des Denkens auffassen und darstellen.

Die Moral erfordert die Kenntniß des menschlichen Herzens, seiner Neigungen, Triebe ꝛc.

Zu dem dritten Haupttheile der Philosophie kommt also auch noch die Psychologie hinzu, oder die Kenntniß des Menschen, seiner Natur und seines Wesens, seiner theoretischen und praktischen Kräfte und Anlagen.

Zur Logik gehört die Kenntniß der Natur unseres Verstandes, des Umfanges und der Gränzen seiner Thätigkeiten und Kräfte.

Zur Moral gehört die Kenntniß des praktischen Theiles unserer Natur, der Neigungen, Triebe, Gefühle, mit einem Worte, des menschlichen Herzens.

Zur Logik wie zur Moral ist die Psychologie also eine durchaus unentbehrliche Wissenschaft.

Was die Metaphysik betrifft, welche als theoretische Philosophie die allgemeinsten Lehren und Grundsätze über die Gottheit, den Menschen und die Natur enthalten soll, so ist es einleuchtend, daß auch zu ihr Psychologie nothwendig ist.

Gott ist freilich der höchste Geist, aber doch immer ein Geist. Die Erkenntniß der Gottheit setzt also Begriffe und Kenntnisse von der Natur des Geistes überhaupt voraus. Die Geschichte hat es zwar vorzüglich mit dem äußern Menschen zu thun, mit seinen äußern Handlungen, Schicksalen und Begebenheiten. Allein wie könnte man den äußern Menschen wohl richtig beurtheilen und erkennen, wenn man nicht vorher seine innere Natur gehörig erforscht und aufgefaßt hätte?

Was endlich die Physik betrifft, so läßt sich im Allgemeinen nicht bestimmen, ob Psychologie dazu erfordert werde oder nicht. Dies hängt von der Verschiedenheit der philosophi-

schen Ansicht ab. Betrachtet man die Körperwelt als das Product eines geistigen Wesens, so setzt auch die Physik Psychologie voraus. Diese ist ihr aber ganz entbehrlich, wenn man von der Natur einen blos materialistischen Begriff hat.

Wenn wir nun gleich die erste Ansicht für die einzig wahre, philosophisch richtige, begründete halten, so haben sich doch viele Naturforscher und Philosophen zu der zweiten bekannt. Daher kann man über das Verhältniß der Psychologie zur Physik nichts Bestimmtes angeben; man kann nur sagen, daß zur Geschichte und Theologie Psychologie durchaus erfordert wird, und nach jener Philosophie, die die Natur als eine Hervorbringung des göttlichen Geistes ansieht, auch zur Physik. Mithin zu allen Theilen der Metaphysik: zur Erkenntniß der Gottheit, des Menschen und der Natur.

Die Psychologie ist demnach nicht sowohl ein abgesonderter Theil der Philosophie, als Erforderniß und Ingredienz für alle Theile der Philosophie.

Nur muß man den Begriff der Psychologie richtig und fest bestimmen. Man redet oft von der Psychologie als von einer Wissenschaft, welche die mancherlei sonderbaren Erscheinungen im menschlichen Gemüthe, z. B. Krankheiten, Rasereien ꝛc. erklären und herleiten soll. Wir verstehen unter Psychologie nur die Wissenschaft von der Natur des innern Menschen. Erst wenn man diese im Ganzen aufgefaßt und erkannt, wenn man ihre allgemeinen Grundgesetze und Fähigkeiten bestimmt hat, werden auch die besondern Abweichungen sich erklären lassen. Psychologie ist Theorie des Bewußtseyns. — Es ist früher gesagt worden, die Philosophie habe keinen besondern Gegenstand, sondern sie sey blos eine allgemeine Grundwissenschaft; jetzt muß die nähere Bestimmung hinzugefügt werden, daß nämlich die Philosophie auf einen Gegenstand sich dennoch ganz besonders bezieht, ob sie gleich nachher von diesem aus sich nach allen Seiten und Richtungen verbreitet, die Gegenstände aller andern Wissenschaften umfaßt und in sich aufnimmt. Dieser eine Gegenstand aber ist die Kenntniß des innern Menschen, der Natur unserer Seele, unseres Geistes, mit einem Worte,

wir selbst, nicht nach zufälligen Beschaffenheiten und Erscheinungen, sondern nach den wesentlichen Kräften und Anlagen, nach den ewigen, unveränderlichen Gesetzen unseres Ichs. — Hieraus erklärt es sich, was es heiße, die Philosophie sey Selbsterkenntniß, sie fange mit der Vorschrift an: Nosce te ipsum.

§. 7. Die Logik oder die Wissenschaft von den Regeln des Denkens ist ein Theil, und zwar der erste der Philosophie; denn die Regeln des Denkens werden schon vorausgesetzt bei der Moral und Metaphysik. Sie ist die Einleitung in die Philosophie und als solche muß sie behandelt werden, wenn sie von Nutzen seyn soll. Es muß zugleich mit ihr eine encyclopädische Uebersicht verbunden werden, denn ohne diese ist es nicht möglich das Gebiet zu kennen, worauf die Regeln der Logik angewandt werden können. Die Logik als Inbegriff der Regeln des Denkens enthält das von der Philosophie, was auf die speciellen Wissenschaften anwendbar ist. Die theoretische Philosophie gilt blos für die theoretischen, die praktische für die speciellen praktischen Wissenschaften. Die Gültigkeit der Logik aber erstreckt sich auf alle. Die Logik ist daher der allgemeinste Theil der Philosophie, der für alles gilt, und zugleich ist sie die Anleitung zum Philosophiren.

II.

Geschichte und Begriff der Logik.

Die erste Veranlassung zu der Entstehung der Logik gab bei den Griechen die Sophistik der Rhetoren und Skeptiker. — Sophistik war bei den Griechen die Kunst, durch scheinbare, aber unrichtige Schlüsse andere zu täuschen und irre zu führen, es mochte diese Täuschungskunst nun ausgeübt werden, um einen

praktischen Zweck zu erreichen, wie dies bei öffentlichen bürgerlichen Verhandlungen der Fall war; oder auch in einem philosophischen Streite, um den Gegner durch künstlich versteckte Trugschlüsse zu verwickeln und zu verwirren.

Sophist ist jeder, der statt wahrer und richtiger sich falscher, irriger Gründe bedient, den Irrthum aber unter dem täuschenden Scheine der Wahrheit sorgsam versteckt, der mit dem Sinne und der Bedeutung der Worte willkührlich spielt, sie absichtlich entstellt und verdreht, durch unrichtige, aber mit scheinbarer Consequenz durchgeführte Folgerungen unser Urtheil zu verwirren, unsern Verstand zu hintergehen, und endlich durch rednerischen Schmuck und Prunk unsre Einbildungskraft zu blenden, unser Gefühl zu überraschen und zu bestechen sucht.

Zwar war anfangs die Bedeutung des Worts nicht so schlimm. *Σοφίστης* bedeutete ursprünglich einen, der von der Weisheit Profession machte, und wirklich finden wir bei den ältesten Griechen das Wort *Σοφίστης* gleichbedeutend mit dem Worte *σοφός*, und mehrere wahre Weisen Sophisten genannt. Allein diese edle würdige Bedeutung verlor sich gar bald, und man bezeichnete am Ende mit dem Worte Sophist nur einen Menschen, der die Philosophie zu einem unedlen, trügerischen Handwerke herabwürdigte, das seinen eigennützigen Zwecken dienen mußte.

Die griechischen Sophisten verbreiteten ihren Einfluß nicht allein über die Philosophie, sondern über alle Wissenschaften, deren Grundsätze sie dadurch erschütterten und verkehrten, über alle bürgerlichen und politischen Geschäfte, wo diese feile Scheinphilosophie der größten Immoralität ungemessenen Spielraum gab.

Diesem verderblichen Beginnen der Sophisten hat Sokrates zuerst sich mit Glück entgegengesetzt; mit Muth und Entschlossenheit bekämpfte er das Trugbild, das die ruhm- und wißbegierige Jugend Griechenlands durch Vorspiegelung eines glänzenden Zieles auf die verderblichsten Abwege führte, und das um so gefährlicher war, je mehr es der Eitelkeit, der Habsucht und allen Begierden und Leidenschaften fröhnte, überall den

Irrthum und die Lüge beschönigte, die Unsittlichkeit hegte und pflegte. Sokrates legte durch den Widerstreit gegen die schändliche Kunst der Sophisten den ersten Grund zu der wahren Logik.

Der erste Ursprung der Logik bei den Griechen war also nicht sowohl eine Methodenlehre, wodurch die Grundsätze und Regeln und die wahre Verfahrungsart für jede Wissenschaft bestimmt und festgesetzt wurden, als vielmehr eine Schutzwehr gegen jene trugvolle Verführungskunst der Sophisten. Es war eine Waffe in der Hand edeldenkender Männer, die, erleuchtet durch das Licht wahrer Weisheit, die dunkeln Irrgänge des Irrthums, der Heuchelei, der Unsittlichkeit durchdrangen und die verkappte Lüge bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgten.

Da nun der Name eines Sophisten so sehr herabgewürdigt war, so kam vorzüglich durch Sokrates und seine Schüler der Name Philosophie in Umlauf, um dadurch den ächten Weisheitsfreund zu bezeichnen und ihn von jenen Irrlehrern, deren niedere und gefährliche Täuschungskunst man verabscheute, zu unterscheiden. Philosophie oder Weisheitsliebe war die Benennung, die man dem Studium desjenigen verlieh, der mit ernstem, redlichem Bemühen nach Wahrheit forschte und strebte. Auch wollte Sokrates durch diese bescheidene Benennung den hochmüthigen Eigendünkel der Sophisten beschämen, die sich selbst Weise nannten, und mit der schamlosesten Dreistigkeit behaupteten, daß sie im Besitze alles Wissens wären.

Sokrates hielt es der Sache angemessener mit dieser anspruchslosen, aber aufrichtigen, wahren Benennung seine Lehre zu bezeichnen, um dadurch anzudeuten, daß der Mensch zwar die Weisheit lieben, ihr mit allen Kräften nachstreben und mit ununterbrochenem Fortschreiten sich ihr immer mehr zu nähern suchen soll, daß aber die Beschränktheit aller Thätigkeiten und Kräfte seines Wesens ihm nicht verstatte, dieses höchste Ziel zu erreichen und sich in den vollen Besitz der Wahrheit zu setzen.

Auch sollte jener Name anzeigen, daß im Gegensatze jener Afterweisen, welche die Philosophie nur als ein Hülfsmittel ansahen, sich Reichthum, Ansehen, politischen Einfluß und alle

Genüsse des Lebens zu verschaffen, der wahre Philosoph, nur von dem edlen Triebe des Wissens angefeuert und geleitet, die Weisheit aus Neigung und Liebe suche.

Es war der Name Philosophie und Philosoph zwar schon vor Sokrates gebräuchlich, allein durch ihn und seine Schule ward er allgemein verbreitet, besonders in der Bedeutung, wo man ihn der Sophistik entgegenstellte, welche erst in dem Zeitraume zwischen Pythagoras und Sokrates als eine eigene Wissenschaft und Kunst begründet und aufgestellt ward.

Die Logik war also bei den Griechen nicht Einleitung in die Philosophie und Methodenlehre, sondern nur Hülfsmittel gegen den Irrthum und die Verkehrtheit der Sophistik. Eine falsche Logik kann man diese nennen; die wahre entstand, um diese zu bekämpfen und zu vertilgen. Die falsche war mit der Rednerkunst immer verbunden; dies ist der Grund, warum die griechische Logik in so großer Beziehung stand zur Rhetorik. Die wahre Logik sollte die Sophistik vernichten, die zugleich falsche Logik und Rhetorik war.

Für falsch und verkehrt müssen wir jede Rhetorik halten, die nicht im Dienste der Wahrheit sich einzig der Verkündigung ihrer erhabenen Lehren widmet, sondern eiteln und eigennützigen Zwecken fröhnend die Kunst und das Talent herabwürdigt, zu einer leeren Spielerei mit schwertönenden Worten und zierlich gebildeten Phrasen, oder gar im schlimmern Falle, um, statt einer höhern moralischen Belehrung und Ueberzeugung, den Irrthum und die Lüge, durch die täuschendsten Scheingründe versteckt, mit dem glänzenden Schmucke einer üppigen Wohlredenheit ausgestattet, in die unbefangenen, sorglosen Gemüther einzuführen. Wer nicht für die Wahrheit redet, ist ein Sophist; je größer sein Talent und seine Kunst ist, desto verwerflicher ist der Mißbrauch, den er davon macht, desto gefährlicher kann der Einfluß werden, den er durch die Macht seines Genies über die Gemüther ausübt. In dem Zeitraume zwischen Pythagoras und Sokrates hatten die Sophisten in Griechenland den ausgedehntesten Einfluß. Der Erste, der in dieser zweideutigen und höchst gefährlichen Kunst sich auszeichnete, war

Gorgias. Ihm folgten Hippias und Protagoras, beide berühmte Sophisten. Zeno war doch mehr Skeptiker, als eigentlicher Sophist. — Diese Männer zogen in Griechenland unzählige Schüler. Fast alle Redner von Bedeutung befolgten ihre Grundsätze: ja selbst Geschichtschreiber und Dichter bildeten sich nach ihnen, und unter den Letztern vorzüglich Euripides. Der Grund dieses außerordentlichen Einflusses der Sophistik bei den Griechen lag theils in dem Nationalcharakter des Volkes, welches im höchsten Grade redselig, witzig, sinnreich, lebhaft und beweglich, dabei für Kunst und Schönheit sehr empfänglich, durch Wohlredenheit daher auch leicht zu blenden und zu täuschen, zu leiten und zu lenken war. Der zweite Grund lag in der Staatsverfassung. Die meisten Staaten Griechenlands waren Republiken oder Demokratien, wo die Macht in den Händen des Volks war, welches in allgemeinen Versammlungen über alle öffentlichen Angelegenheiten entschied. Hier war also der Kunst, jede mögliche Meinung aufstellen, durchführen, auch den verkehrtesten Grundsatz in das vortheilhafteste, schönste Licht setzen, für die verworfensten Maximen scheinbare Gründe auffinden zu können, der weiteste Spielraum geöffnet. Bei der Menge darf man das reife, leidenschaftslose, richtig und still prüfende Urtheil eben nicht erwarten. Wer hier, um seine eigennützigen oder ehrgeizigen Plane durchzusetzen und sich Einfluß zu verschaffen, der Eitelkeit der Menge schmeichelt, ihren Vortheilen huldigt und, indem er seine Absicht klüglich versteckt, nur ihre Macht und Herrschaft preiset und erhebt, nur ihre Entscheidung anzuerkennen scheint, wer das Talent hat, durch kräftige, pathetische Schilderungen Leidenschaften zu erwecken, das Gefühl zu bestechen, durch glänzende, prunkvolle Darstellungen die Einbildungskraft zu entflammen, durch künstlich verwickelte, fein und methodisch angelegte und fortgeführte Trugschlüsse den Verstand zu hintergehen, das Urtheil zu verkehren, kann für seine Zwecke sich den erwünschtesten Erfolg versprechen.

Dies war es, was in den griechischen Freistaaten der Redekunst soviel Gewicht und Ansehen verschaffte. Sie war in

der Hand des Eigennutzes, des Ehrgeizes, der Herrschsucht, des Parteigeistes ein höchst brauchbares Werkzeug, das ohne Unterschied für alle Meinungen focht, allen Leidenschaften, Absichten, Zwecken diente. Das Volk von Athen war eben so eitel, eigennützig und verderbt, als es sinnreich, klug und gebildet war. Wo ein solches Volk über Recht und Unrecht, Wahrheit und Unwahrheit zu entscheiden hatte, waren diese gewiß sehr schlechten Richtern anvertraut; und man darf sich nicht wundern, daß die Kunst, den Irrthum mit allen Farben und Reizen der Wahrheit ausgeschmückt vor den blödsinnigen, trüben Blicken des leichtfertigen, thörichten Pöbels aufzustellen, so viele Anhänger und Verehrer fand. Die Sophisten waren nicht nur selbst Volksredner, sondern sie unterrichteten auch andere in dieser viel geltenden Kunst. Wer nur immer das Volk gewinnen, sich einen Anhang verschaffen, Ansehen und Ehre erlangen, oder was sonst noch so eigennützige Absichten durchsetzen wollte, bildete sich in dieser Schule. Besonders aber wurde die leichtsinnige Wißbegier und die hochstrebende Ruhmbegierde der griechischen Jugend von den hochtönenden Orakelsprüchen und den vielversprechenden Verheißungen der Sophisten angelockt, welche behaupteten im Besitz jener Weisheit zu seyn, die allein den leichten, sichern Weg zu allen Würden und Annehmlichkeiten des Lebens bahne.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtete Sokrates und nach ihm Xenophon und Plato die Sophisten. Sie erklärten sie für die erklärtesten Feinde der Philosophie, für absichtliche Verfälscher und Entsteller der Wahrheit, für die geschäftigsten Pfleger und Verbreiter des Irrthums, für schaamlose Betrüger und Verführer der Jugend und Zerstörer der heiligsten Grundsätze aller Moral und Staatsverfassung. Von edlerem Eifer getrieben bekämpften sie mit den siegreichen Waffen der Wahrheit und des Spottes die überall verbreiteten Irrlehren, sie entlarvten die Heuchelei, den leeren Eigendünkel, den groben Eigennutz ihrer Urheber; sie beleuchteten die oft gemeinen und niedrigen Kunstgriffe, womit man Worte und Begriffe verdrehte und entstellte, eine Schlußfolge nach Willkühr durchführen,

oder verwickeln und verwirren, jeden beliebigen Satz mit überall zusammengerafften Scheingründen unterstützen, den entgegengesetzten umstoßen und entkräften konnte. Sie zerrissen das künstlich verflochtene, trugvolle Gewebe, womit jene Meister des Betruges die Wahrheit umstrickten, sie zeigten die Unphilosophie in ihrer ganzen Blöße und gaben sie so dem gerechten Abscheu jedes Wahrheit- und Sittlichkeitliebenden Preis.

Unter den Bekämpfern der Sophistik zeichnete sich vorzüglich Plato aus, auch Cicero folgte diesem Beispiele unter den Lateinern, welche mit andern wahren und edeln auch wohl diese schlechte Kunst von den Griechen überkommen hatten.

Um sich deutlich zu überzeugen, wie gerecht die Vorwürfe waren, welche diese Männer den Sophisten machten, und wie wenig übertrieben das Böse und Schlechte, welches sie ihnen zur Last legten, braucht man nur zu bemerken, daß die Sophisten selbst schamlos und verworfen genug waren, um in ihrer dummdreisten Sprache öffentlich zu behaupten, daß sie die Kunst besäßen und mittheilen könnten, Unwahrheit in Wahrheit zu verwandeln.

So verabscheuungswürdig die Sophisten ohne Ausnahme von dieser Seite erscheinen, so haben doch mehrere unter ihnen durch eminente Geistesgaben und ausgebreitete Gelehrsamkeit sich vortheilhaft ausgezeichnet und um die Redekunst und Sprachgelehrsamkeit sich große Verdienste erworben. Dies gilt besonders von Gorgias, der die Rhetorik der Griechen zuerst auf Grundsätze brachte und daher als ihr eigentlicher Stifter angesehn werden kann. Um die Sprache hat Prodikus sich sehr verdient gemacht, den auch Sokrates vor allen andern schätzt. Wegen dieser Verdienste um die Redekunst werden auch von Quinctilian die Sophisten viel gütiger und ehrenvoller behandelt, als von Plato; selbst Cicero beurtheilt sie gelinder in seinen oratorischen Werken, wie in seinen philosophischen, wo er meistens dem Plato folgt.

Als die eigentlichen Erfinder und Vollender der griechischen Rhetorik haben die Sophisten sich als sehr scharfsinnige, geistreiche Männer gezeigt; an der griechischen Redekunst selbst aber

hat sich dieser Einfluß der Sophistik immer deutlich genug offenbart. Sie strebten weit mehr nach äußerem Glanz und Prunk, nach Effekt und Ueberredung, als nach wahrer Belehrung und Ueberzeugung.

Von den Sophisten muß man die Skeptiker billig unterscheiden, weil man ihnen großes Unrecht thun würde, sie jenen völlig gleich zu setzen. — Sie wurden nicht blos und einzig von Eigennutz, Gewinnsucht und Eitelkeit getrieben, sondern suchten die Wahrheit ernstlich, hielten sich aber für überzeugt, daß der Mensch diese nicht erkennen könne, ja zweifelten, daß es überhaupt Wahrheit gebe, indem nur Schein, Täuschung und Irrthum, nur Meinen, aber nicht Wissen sey.

Der berühmteste unter ihnen ist Zeno, der in dem Zeitraume zwischen Gorgias und Sokrates lebte.

Wenn gleich die Skeptiker durch ihre persönlichen Eigenschaften, durch ihren Charakter, die Aufrichtigkeit ihrer Behauptungen von den Sophisten sich auszeichneten, und eine viel edlere Tendenz verriethen, so war der Skepticismus der Philosophie selbst doch nicht weniger gefährlich, wie die Sophistik, ja diese entlieh von jenem noch neue und scharfe Waffen. Das ewige Zweifeln und Verzweifeln an der Wahrheit, die Behauptung, daß es nichts an sich wahres gebe, sondern alles nur Glauben und Wähnen, Vorurtheil und Irrthum sey, mußte natürlich der Gewissenhaftigkeit den empfindlichsten Stoß geben. Wenn der Mensch von nichts sich eine feste, richtige Ueberzeugung verschaffen kann, so ist alle Philosophie nur ein thörichtes, nutzloses Streben nach eiteln, wesenlosen Chimären. Wenn es überhaupt nichts an sich wahres gibt, sondern alle Meinungen und Ideen gleichen Grad von Gewißheit haben, so fällt der Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Sittlichkeit und Zügellosigkeit ꝛc. natürlich weg; alles ist der individuellen Beurtheilung und willkührlichen Entscheidung überlassen, welche nach Lagen und Verhältnissen, nach Zeit und Umständen, nach Absichten und Zwecken, mit einem Worte, nach äußern wandelbaren Bedingungen modifizirt und bestimmt wird.

Es ist einleuchtend, wie die sophistische Kunst, welche ganz auf Schein und Täuschung, Eigennutz und Willkühr beruhte, durch diese Lehre verstärkt und vollendet wurde. Gorgias, der eigentliche Stifter der Sophistik, berief und stützte sich hauptsächlich auf diesen Skepticismus. Er behauptete: „es gebe keine Wahrheit. Wenn es eine gebe, so könne der Mensch sie doch nicht erkennen. Und wenn der Mensch sie auch erkenne, könne er sie andern doch nicht mittheilen."

Wir kommen nun zu der wichtigen Frage, wie es denn überhaupt möglich und leicht sey, den Menschen durch Redekunst in dem Grade zu täuschen, daß man ihm Unwahrheit als Wahrheit aufdringen könne?

Alle sophistische Täuschung wird hervorgebracht 1. durch Entziehung der Aufmerksamkeit, welche von dem Hauptgegenstande, worin der Irrthum eigentlich verborgen liegt, und der eine eigentliche gründliche Prüfung wohl nicht aushielte, auf Nebenvorstellungen gelenkt wird, die desto stärker herausgehoben werden, je mehr sie die Fehler und Mängel der Hauptsache verstecken helfen. Der Sophist muß alle Mittel seiner Kunst aufwenden, um zu verhindern, daß in seinem Zuhörer kein richtiges, fortgesetztes Urtheil sich bilden könne. Er blende, überrasche, erschüttere, halte das Gefühl, die Phantasie in ewiger Bewegung, beschäftige den Witz, damit nur der Verstand nicht zum ernstlichen Nachdenken komme. Dann wird es ihm möglich, durch künstliche Täuschung die Begriffe gleichsam unter der Hand zu entstellen, zu verkehren und zu verwechseln und immerdar an ihre Stelle andere zu schieben, aus denen er alle Folgerungen ziehen kann, welche er haben will.

2. Durch Verwirrung, wenn nämlich die Gedankenfolge so verwickelt ist, daß es unmöglich ist, sie zu übersehen oder mit Bedachtsamkeit zu zergliedern. Dann wird es dem Sophisten leicht, aus wahren und allgemein anerkannten Voraussetzungen durch künstlich verwebte Uebergänge mit anscheinender Consequenz ganz falsche, irrige Folgerungen zu ziehen, in die Kette der Begriffe fremde Mittelglieder einzuschieben, die Lücken seines Raisonnements zu verstecken und das Unzusam-

menhängende, Widersprechende in scheinbaren Zusammenhang zu bringen. — Der

3. nicht minder wichtige Quell sophistischer Täuschung beruht auf irrigen Annahmen und Voraussetzungen des Eigennutzes, der Leidenschaften und der parteiischen Vorliebe. — Man stelle dem Habsüchtigen irgend etwas als Mittel oder Werkzeug dar, seine Gewinnsucht zu befriedigen, man schmeichle dem Eigendünkel des Eiteln, dem Vorurtheile des Unwissenden, man entzünde in dem Sinnlichen die Begier des Genusses, und man ist sicher, einen durch die Leidenschaften betäubten und bestochenen Richter zu haben, der über Recht und Unrecht, Sittlichkeit und Unsittlichkeit mit Wahrheit zu entscheiden unfähig ist.

Gegen diese dritte Quelle sophistischer Täuschung, die sich auf die Verwirrung der Leidenschaften und der Selbstsucht gründet, gibt es nur moralische Gegenmittel.

Vorzüglich ist es die Unaufmerksamkeit, welche so manchen Fehlschluß in unserm Urtheile durchlaufen läßt und unsern Verstand unfähig macht, gründlich und mit Sicherheit zu entscheiden. Geschickte Redner und Sophisten wissen diesen Umstand zu ihrem Zwecke zu benutzen und uns nach Absicht und Willkühr irre zu leiten.

Wie durch Unaufmerksamkeit ein Fehlschluß zu Stande kommen kann, mag folgendes Beispiel deutlich zeigen. Alle richtigen Schlüsse lassen sich auf folgende Grundform zurückführen:

$$a = b \quad b = c \quad \text{ergo } a = c.$$

Die Form der fehlerhaften Schlüsse, die durch Unaufmerksamkeit entstehen, ist:

$$a = b + r, \quad b = c \quad \text{ergo } a = c.$$

Dies ist aber, wird man sagen, ein sehr grober Fehler. Allerdings; dennoch liegt jedem Fehlschlusse ein ähnlicher zu Grunde, nur daß derselbe in der täuschenden und verwickelten Umkleidung der Sprache nicht so auffallend merkbar ist, wie in den Zahlen und mathematischen Zeichen. In jedem Fehlschluß ist irgend ein Umstand wie oben das (r) übersehen worden. Dieses kann bei jedem der Glieder des Schlusses statt

finden, und es kann, um uns mathematisch auszudrücken, dieser übersehene Umstand eben sowohl ein (—r) als ein (+r) seyn.

Wie nun ein solcher Mangel an Aufmerksamkeit möglich sey, beweist uns selbst die Mathematik, indem wir im Zustande der Zerstreuung uns sehr leicht verrechnen und ganz so große Fehler machen, wie das oben angeführte Beispiel zeigt.

Daß aber in der Mathematik weit seltener ähnliche Fehlschlüsse vorkommen und weit leichter zu entdecken sind, wie in der Rhetorik und philosophischen Demonstration, dies hat mehrere Gründe.

Der erste liegt in der künstlich verwickelten, und doch so unvollkommenen, unzulänglichen Einrichtung der Sprache. Der zweite aber in dem oft überwiegenden Einflusse der Neigungen und Leidenschaften, wodurch das helle, gesunde Urtheil getrübt und verfälscht wird.

Auch die wahre Philosophie bedarf zur Bezeichnung und Mittheilung ihrer Begriffe der Sprache, wo Schwierigkeiten und Mängel aller Art ihrem Streben, sich deutlich zu machen, im Wege stehen. Auch auf sie hat, wo nicht grobe Leidenschaft, doch größere Neigung und Vorliebe für eine oder die andere Meinung oft nicht unbedeutenden Einfluß, denn die Gegenstände der Philosophie sind von höherm Interresse, wie jene der Mathematik, sie sind das heiligste, womit der menschliche Verstand sich nur immer beschäftigen kann, von ihrer richtigen Ergründung und Erkenntniß hängt der ganze Werth der menschlichen Bestimmung ab. Es ist also leicht erklärlich, wie hier das Interesse auf die lebhafteste Weise erregt und in edlen Gemüthern selbst der Enthusiasmus für die Anerkennung und Verbreitung der höchsten und wichtigsten Wahrheiten, der kalten, ruhigen Beurtheilung und besonnenen Prüfung nachtheilig werden kann.

Wir fügen hier noch die Formel für die skeptischen Schlüsse hinzu. Gesetzt es wäre unwidersprechlich $a=b$, $b=c$: nun untersuchte man c, und fände c sey $= -a$. Da nun $c=b$, b aber $= a$, so ist auch $c=a$; welches in diesem Falle als

bejahend, als + a gedacht wird. c wäre also zugleich = — a und + a; oder um es in andern Worten zu sagen, c wäre zugleich a, und auch nicht a, welches sich freilich widerspricht.

Aber eben diesen Widerspruch findet der Skeptiker überall. Er sieht ihn als den unvertilgbaren Grundcharakter des menschlichen Verstandes an, der in allen Funktionen des Denkens zuletzt in unauflösliche Widersprüche sich verwickele, daher er auch alles Nachdenken für eine leere, fruchtlose Beschäftigung hält.

Fände sich wirklich, daß c zugleich a und auch nicht a wäre, so hätte der Skeptiker Recht. Dann wäre es freilich rathsamer, alles Nachdenken als ein unnützes Streben nach nichtigen Gegenständen aufzugeben, indem der menschliche Verstand sich selbst widerspräche und die Wahrheit für ihn durchaus unerreichbar wäre. Unter den Neuern hat vorzüglich Kant auf diese skeptische Weise am scharfsinnigsten philosophirt, da er nämlich in der theoretischen Philosophie zu zeigen suchte, die Erkenntniß des Unendlichen übersteige weit die Kräfte des menschlichen Verstandes; es verwickele sich dieser nothwendig in unauflösliche Widersprüche, sobald er die Erforschung des Unendlichen zum Gegenstande seiner Untersuchung mache.

Von der sokratischen und platonischen Dialektik.

Die Dialektik, welche Plato und die andern Sokratiker der Sophistik entgegensetzten, war nach ihrer Meinung nicht eine abgesonderte, für sich bestehende Wissenschaft, kein eigner Theil der Philosophie, sondern die Form aller Philosophie.

Was zuerst den Namen der Dialektik betrifft, so heißt er im Griechischen διαλεκτικὴ. Er kommt her von διαλέγειν, sprechen, ein Gespräch führen, daher Dialog. Dialektik heißt

also wörtlich die Kunst oder Wissenschaft des Gesprächs. Dieses bedarf einiger Erläuterung. Die Griechen hatten zur Zeit des Sokrates und Plato nur wenig geschriebene Bücher, auch die Philosophie ward vorzüglich durch Gespräche mündlich gelehrt und mitgetheilt. Unter diesen Gesprächen müssen wir uns aber nicht eine ganz form- und regellose, blos zur Unterhaltung oder nothdürftigen Erklärung dienende Conversation denken, sondern es waren ganz regelmäßige mit systematischer Genauigkeit und Consequenz fortgeführte Dialoge, etwa wie die philosophischen Disputirübungen der Schule. In sehr vielen Fällen heißt daher auch wirklich Dialektik so viel, als die Kunst methodisch und regelmäßig zu disputiren. — Jedoch haben Sokrates und besonders Plato noch etwas anders mit jenem Ausdruck Dialektik bezeichnet. Sie nannten die Kunst des Selbstdenkens und Nachdenkens darum Dialektik, weil sie glaubten und behaupteten, das Nachdenken über philosophische Gegenstände sey nichts anders, als ein fortdauerndes inneres Selbstgespräch. Man wird hier fragen, wie es möglich sey, daß der Mensch mit sich selbst ein Gespräch führen könne, da zum Gespräche doch zwei Wesen gehören, und sonach der eine und derselbe Mensch auch zwei Menschen oder mehrere seyn müsse? Diese sonderbare Erscheinung, daß der Eine Mensch, indem er über sich selbst urtheilt und zu Rathe geht, sich gleichsam theilen kann, wird erst später erklärt und erläutert werden; genug aber daß jeder in seiner Erfahrung es so findet. Auf diese innere Zwiefachheit der menschlichen Natur, nach welcher der Mensch sich selbst fragen und antworten, mit sich zu Rathe gehen und wie einen andern sich selbst beurtheilen kann, machten die Sokratiker ihre Schüler vorzüglich aufmerksam. — Sie behaupteten, es seyen zwei Seelen im Menschen; eine sinnliche, niedere, leidenschaftliche, und eine geistige, höhere, göttliche. — Das innere Selbstgespräch nun entspringt aus dem gegenseitigen Verkehr, der Wechselwirkung dieser beiden Seelen aufeinander. Wie denn auch die mancherlei Widersprüche in der menschlichen Natur und der sonderbare Widerstreit, der sich unserm Innersten oft so deutlich offenbart, aus dieser sokra-

tischen Voraussetzung, daß unsere Natur aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt sey, sich natürlich würde herleiten und erklären lassen.

Da dieser sokratischen Lehre zufolge alles Nachdenken ein inneres Selbstdenken war, so konnte ihre Dialektik oder Kunst des Nachdenkens auch keine eigene Wissenschaft, oder ein besonderer Theil der Philosophie seyn, sondern es war die Form aller Philosophie überhaupt. Die Philosophie des Sokrates, seiner Schule, und selbst jene des Plato, war kein eigentlich geschlossenes und vollendetes System, sondern es war vielmehr ein stets fortschreitendes Philosophiren, ein unermüdetes Forschen und Streben nach Wahrheit und Gewißheit, ein methodisches Bilden und Vervollkommnen des Denkens und Nachdenkens.

Vorzüglich sahen sie die Vernichtung des Vorurtheils und des Irrthums als das erste Geschäft der wahren Philosophie an und glaubten, daß ihre wahren Priester damit beginnen müßten, alle ihr entgegenstehenden Hindernisse aus dem Wege zu räumen, um so den Weg zu ihrem Heiligthume zu bahnen.

Wir finden auch, daß alle Schriften der sokratischen Schule, die wir noch besitzen, zunächst bestimmt sind, gewisse damals allgemein verbreitete Irrthümer und herrschende Vorurtheile zu bestreiten und die eigne bessere Lehre nur beiläufig vorzutragen, gleichsam nur anzudeuten. Eine solche Widerlegung von mancherlei irrigen und verkehrten Meinungen und Grundsätzen kann aber kein eigenes System bilden, denn es hängt von zufälligen Umständen ab, welche Irrthümer der Philosoph in seinem Wirkungskreise herrschend findet. Schon darum können die Schriften der sokratischen Schule nicht systematisch seyn, weil sie meistens polemisch sind, d. h. mehr geneigt, die Unphilosophie zu bekämpfen, als ein eigenes System von selbst gedachten Wahrheiten zu entwickeln und zu begründen.

Es liegt aber noch ein anderer Grund in der sokratischen, so wie in der platonischen Philosophie, warum sie nicht systematisch seyn konnte.

Es scheint nämlich dem Sokrates und Plato der Gegen-

stand der Philosophie so sehr erhaben zu seyn über die engen Gränzen des menschlichen Verstandes, so außer allem Verhältnisse mit seiner beschränkten Fassungskraft, daß sie behaupteten, auch bei der höchsten Anstrengung könne es diesem nie gelingen, sich ganz zur Erkenntniß der unendlichen Wahrheit zu erheben und diese vollkommen zu erschöpfen; nur ahnen, errathen und andeuten lasse sie sich, nur annähern könne man sich ihr immer und mehr durch ein rastlos fortschreitendes Streben, und eine steigend sich vervollkommnende Bildung und Veredlung aller Geisteskräfte und Thätigkeiten; aber sie ganz zu erreichen sey für den Menschen ein unauflösliches Problem. Weit heilsamer und der Philosophie zuträglicher sey es daher, wenn man die groben Irrthümer, welche den höchsten Gegenstand der menschlichen Erkenntniß entstellen und in den Augen wahrer Weisheitsfreunde herabwürdigen, zu zerstören suche und damit den philosophischen Wirkungskreis beginne, als wenn man gleich zu Anfang ein eigenes System aufstelle. Die sokratische und platonische Philosophie muß nach diesen Voraussetzungen, um sie gehörig zu charakterisiren, angesehen werden als ein methodisches Erzeugen und Entwicklen der Begriffe und Ideen, ein kunstmäßiges Denken und Nachdenken, wodurch der Verstand durch Regel und Gesetz geleitet, und die Denkkraft durch Uebung vervollkommnet werde; es sey nun, daß der Mensch im einsamen Nachdenken sich mit der Entwicklung und Verbindung seiner eignen Gedanken beschäftige; oder im philosophischen Gespräche zugleich mit andern denke, äußerlich darstelle und mittheile. Aus diesem Grunde sind dann auch die Schriften der platonischen Schule so ganz vorzüglich geeignet, das Nachdenken, den Tiefsinn zu erregen, die Urtheilskraft zu schärfen, den Verstand zur Selbstbetrachtung und Prüfung aufzufordern, und somit den ächten, wahren philosophischen Geist zu begründen. Dies ist beim Anfange des philosophischen Studiums das erste, höchste, dringendste Bedürfniß. Denn hier kömmt es ja nicht etwa darauf an, daß man mit Mühe und Anstrengung die Formen und Grundsätze irgend eines Systems allenfalls blos mit dem Gedächtniß auffasse, sondern daß man selbst denken und

philosophiren kann. So wie nun die sokratische Schule kein eigentliches System der Philosophie aufgestellt hat, so hat sie auch keine eigentliche systematische Logik als besonderen Theil der Philosophie ausgeführt, welches Verdienst zuerst Aristoteles sich eigen machte.

Indessen sind alle Schriften der sokratischen Schule, der Inhalt sey nun moralisch, oder metaphysisch, oder beides zugleich, in der besten dialektischen Form abgefaßt, und man muß sie in dieser Hinsicht als die wahren, ewigen Muster anerkennen. Systematisch aber sind sie nicht. Durch diese Eigenschaft zeichnen sich mehr die Schriften des Aristoteles und jene der besten neuern Philosophen aus. Nachdem wir nun den Grundcharakter der sokratischen und platonischen Dialektik aufgestellt haben, fügen wir noch ein Paar Bemerkungen über einige ihrer besondern Formen hinzu. —

Zuerst die I r o n i e. — Als Redefigur ist diese aus der Rhetorik hinlänglich bekannt. In der sokratischen Schule aber hat sie noch eine ganz eigenthümliche Bedeutung. Es ist schon bemerkt worden, wie Sokrates die Wahrheit vorzüglich dadurch zu befördern und ihr in die Gemüther Eingang zu verschaffen suchte, daß er alle ihrer Verbreitung entgegenstehende Vorurtheile und Irrthümer aus dem Wege räumte und zuerst ächte Weisheitsliebe an die Stelle jenes eiteln, eigennützigen, unphilosophischen Strebens der Sophisten setzte. Wenn diese ihren Ruf und ihren Einfluß hauptsächlich der dreisten Zuversicht, dem stolzabsprechenden Uebermuthe verdankten, womit sie ihr gehaltloses Scheinwissen als vollendete Wahrheit aufstellten, und mit der prahlerischen Behauptung, alles zu wissen und zu lehren, die Gemüther der wißbegierigen, ehrgeizigen Jugend für sich gewannen und ganz mit ihrem verderblichen Eigendünkel erfüllten, so richtete Sokrates seine vernichtenden Waffen vorzüglich gegen diesen lügnerischen, unphilosophischen Hochmuth, welcher den Menschen von dem Wege zur Erkenntniß der Wahrheit entferne, indem er ihn durch die täuschende Vorstellung, schon ihres vollen Besitzes zu genießen, von allem ernsthaften, mit unermüdeter Anstrengung immer weiter fortschreitenden Streben zu-

rückhalte, wodurch doch allein eine endliche Annäherung zu dem Heiligthume der Weisheit möglich werde. Dieses eitle, verkehrte Beginnen der Sophisten in seinem wahren Lichte zu zeigen, bediente sich Sokrates der Ironie. Er gestand nämlich, daß er nichts wisse, und daß seine Weisheit gerade darin bestehe, seine Unwissenheit deutlich zu erkennen. b)

Zuerst wollte Socrates durch diese Aeußerung auf die unendliche Größe und Erhabenheit, die nie zu erschöpfende Fülle und Mannichfaltigkeit der höchsten Gegenstände der Erkenntniß aufmerksam machen, und allen Wahrheitsforschern die ihnen so nothwendige Gesinnung der Bescheidenheit einprägen, welche er für den Menschen nach dem geringen Maaße seiner Kräfte bei allem Denken und Thun für weit angemessener hielt, als jenen unphilosophischen Eigendünkel, der ohne wahre, gründliche Selbstkenntniß, unbekannt mit den Schranken, die eine hohe Nothwendigkeit aller seiner Thätigkeit gesetzt hat, im blinden Selbstvertrauen auf Eigenschaften, deren Umfang er nicht kennt, und deren Vorzüge er überschätzt, die Gränzen seines Wirkungskreises überspringt und weit von dem Ziele seines Strebens zu leeren, nichtigen Chimären sich verirrt.

Diese mit so lobenswürdiger Bescheidenheit frei und offen eingestandene Unwissenheit über die höchsten Gegenstände aller menschlichen Erkenntniß, die doch zugleich eine so hohe Einsicht in die Natur unseres Geistes, und ein so redliches, ernstes Streben nach Wahrheit verrieth, mußte mit der gehaltlosen Vielwisserei der Sophisten, die sich selbst als Allwissenheit auszuposaunen kein Bedenken trug, sonderbar contrastiren. Allein sie gab auch dem Sokrates noch den besondern Vortheil, seine unbedachtsamen Gegner mit ihren eignen Behauptungen zu verwirren und zu beschämen. Er stellte sich nämlich, als wenn er an ihrer Allwissenheit gar nicht zweifle, selbst aber viel zu beschränkt und zu unwissend wäre, die Wahrheit ihrer erhabenen Lehren einzusehen und zu begreifen; daher er sie denn bat, seiner Schwäche zu Hülfe zu kommen und ihm den Sinn und den Zusammenhang ihrer philosophischen Behauptungen deutlicher zu erklären. Da die ganze Weisheit der Sophisten nur

auf Schein und Täuschung beruhte, so war es natürlich, daß sie dieser Aufforderung nicht Genüge leisten konnten, und daß Sokrates gehaltvolle überdachte Fragen, welche gerade auf die schlecht begründeten Principien ihrer Lehre gingen, sie in nicht geringe Verlegenheit setzten. Sein gründlicher Forschungsgeist zwang sie das ganze Gewebe der künstlich verworrenen Trugschlüsse zu zerlegen, sein Scharfsinn entdeckte die Lücken und Blößen, die man vor der oberflächlichen Beurtheilung leicht zu verstecken gewußt hatte, er machte die Verständigen auf die geheimen, oft kleinlichen, verächtlichen Kunstgriffe aufmerksam, womit man sie bisher zu blenden und ihr Urtheil zu hintergehen gewußt hatte, und entlarvte allmälig das Trugbild der hochgepriesenen Allwissenheit; den dummdreistesten Eigendünkel, die gröbste Unwissenheit, die gefährlichste, verworfenste Verführungssucht entdeckte er an ihrer Stelle, die billig dem Hohne und der Verachtung aller Edeldenkenden Preis gegeben werden müsse.

Die zweite besondere Form der sokratischen Dialektik ist die Analogie oder Induktion.

So streng Sokrates auf der einen Seite gegen die grundlosen Anmaßungen und die täuschenden Irrlehren der sophistischen Unphilosophie zu Werke ging, so sehr bestrebte er sich andererseits, seine eigene Lehre wahrheitsliebenden Männern, selbst ungelehrten, verständlich zu machen; er wollte die Wahrheit von allem blendenden, künstlichen Prunke, womit die Betrügerei der Sophisten sie umgeben und entstellt hatte, entkleidet in ihrer natürlichen Schönheit und Erhabenheit darstellen, um dadurch ihrem Dienste alle Herzen zu gewinnen und sie mit dem edlen Eifer zu entflammen, der Hoffnung ihres endlich zu erringenden Besitzes alle Kraft und Thätigkeit zu weihen. Es ist hier nicht der Ort von der sokratischen Methode überhaupt zu reden, noch von der Kunst, die ihm vorzüglich eigen war, den philosophischen Sinn in seinen Schülern zu entwickeln, das Nachdenken, den Scharfsinn, die Urtheilskraft, den gründlich und tief eindringenden Forschungsgeist in ihnen zu erwecken, durch immer fortschreitende und allmälig höher steigende Bildung und Ver-

edlung aller Geisteskräfte sie zur Erkenntniß der Wahrheit vorzubereiten. Wir reden hier blos von der besondern Form der Analogie, deren er sich bediente, um dem natürlichen Verstande ungelehrter und mit den künstlichen Abstraktionen und Spitzfindigkeiten der Schule unbekannter Männer zu Hülfe zu kommen. Er suchte vorzüglich durch Beispiele und Vergleichungen, die aus dem gemeinen Leben und den Erscheinungen der umgebenden Welt hergenommen waren, seinen Lehren die höchste Deutlichkeit und Anschaulichkeit zu geben.

Beispiele und Vergleichungen dieser Art sind immer und überall ein hauptsächliches und unentbehrliches Hülfsmittel eines populären und lebendigen Vortrags gewesen, nur daß Sokrates und seine Schüler eine ganz eigene Geschicklichkeit darin besassen, und es ist wohl gar keinem Zweifel unterworfen, daß jene beiden eigenthümlichen Formen der Dialektik oder des philosophischen Gesprächs und Vortrags, die Ironie und Analogie, dem Sokrates selbst als Erfinder oder doch als eigenthümlichem Ausbilder müssen zugeschrieben werden. Alle seine Schüler sind ihm in dieser Methode gefolgt, sowohl der tiefsinnige Plato, als der leichtere, populäre Xenophon. Auch bezeugen sie alle, daß er sich dieser beiden Mittel sowohl in seinen philosophischen Streitigkeiten, als in seinem Unterrichte durchgängig bedient habe.

Von der Logik des Aristoteles.

Aristoteles hat das Verdienst, die Logik als Wissenschaft und als besonderen Theil der Philosophie systematisch aufgestellt zu haben. Er ist in dieser Hinsicht der eigentliche Stifter und Vater der Logik geworden. Sein Ansehen in dieser Wissenschaft hat sich durch alle Zeitalter behauptet. Durchgängig ist man

ihm bei dem systematischen Vortrage der Logik gefolgt, oder hat sich doch nur wenig von ihm entfernt; dies gilt nicht nur von den Griechen und Römern und dem ganzen Mittelalter, sondern auch von der neuern Zeit, wo man doch immer wieder auf ihn zurück kam.

Die Geschichte der Logik bei den Griechen zerfällt in drei Hauptepochen.

1. In die der Sophistik, als der eigentlichen Veranlassung der wahren Logik. Diese haben die Sophisten gegen ihren Willen befördert; indem sowohl ihre künstlichen Trugschlüsse selbst, als vornehmlich das Bestreben diese zu widerlegen nicht wenig dazu beigetragen haben, den menschlichen Verstand zu schärfen.

2. Die zweite Epoche ist die der sokratischen Dialektik. — Die

3. der aristotelischen Logik.

Die Geschichte der aristotelischen Logik kann um soviel kürzer zusammengefaßt werden, weil in dem Vortrage der Logik selbst schon das Wesentliche von ihr vorkommt; wir begnügen uns daher blos ihre Haupttheile anzugeben. Der wichtigste und umfassendste Theil der aristotelischen Logik ist die Syllogistik, die Lehre von den Schlüssen, den Syllogismen. Diese Lehre nennt Aristoteles Analytik, welches soviel heißen soll als die Lehre, wissenschaftliche Fragen und Aufgaben zu zergliedern und aufzulösen. Aristoteles ist in der Syllogistik für alle Zeiten Quelle und Urbild geblieben. Er hat sie eigentlich erfunden und im wesentlichen vollendet. Alles, was die spätern hinzugefügt haben, betrifft nur Nebensachen: in der Hauptsache ist man immer nur ihm gefolgt.

Die einzige historische Bemerkung, die wir hier hinzuzufügen haben, ist, daß Aristoteles auch wohl vorzüglich durch die Sophistik bewogen worden, seine Syllogistik mit soviel Scharfsinn, Gründlichkeit und systematischer Strenge auszubilden und zu vollenden.

Bei einer Nation und in einem Zeitalter, wo der sophistische Geist weniger vorherrschend gewesen wäre, würde auch die

Sophistik auf weit einfachere und nicht so scharf und fein bestimmte, künstlich verarbeitete Grundsätze zurückgeführt worden seyn. Allein diese sophistische Täuschungskunst machte eine so große Strenge und Aufmerksamkeit nöthig, und es war besonders bei den Griechen sehr natürlich, daß man sich eben so künstlicher Waffen bediente, seine Gegner zu schlagen. Es war Bedürfniß geworden, die sophistischen Trugschlüsse methodisch anzugreifen, in den Gang des Denkens und Urtheilens selbst, wo möglich, Regel und Gesetz zu bringen, und dadurch sowohl das eigene Urtheil vor Verwirrung zu sichern, als es gegen fremde Irrthümer zu schützen. Wir dürfen indessen nie vergessen, daß die vielen Subtilitäten der griechischen Logik nicht allgemein begründete, nothwendige, wesentliche Regeln des Denkens sind, die aus der Natur des menschlichen Geistes sich natürlich entwickelten, sondern weit mehr herbeigeführt wurden durch den individuellen Geist der griechischen Philosophie, und als Schutzwehr gegen ihre Täuschungen dienen sollten. Als Anfang zur Syllogistik, dem wichtigsten Theile der aristotelischen Logik, kann man die Abhandlung von der Widerlegung der sophistischen Fehlschlüsse betrachten.

Der zweite Haupttheil ist die Topik. Diese bezieht sich ganz und gar nur auf die bei den Griechen statt findende Verbindung der Logik und Rhetorik. Daher auch in spätern Zeiten, wo die Rhetorik überhaupt mehr vernachläßigt, oder nicht mehr auf die Art, wie bei den Griechen, behandelt wurde, die Topik aus dem Gebiete der Logik verwiesen wurde.

Was die Bedeutung des Wortes betrifft, so heißt *τοπικὴ* sc. *τέχνη* die Wissenschaft von den *τόποις* — oder locis communibus, und ist eine Art rhetorischer Erfindungkunst. Locus, oder im Griechischen *τόπος* ist jede allgemeine Rubrik von Sentenzen, Urtheilssprüchen, Begriffen oder Bewegungsgründen, die in einzelnen Fällen vorkommen, und mit Erfolg angewandt werden können. Topik war also die Kunst aus solchen Gemeinbegriffen und Urtheilen das, was für jeden besondern Fall zweckmäßig dienen kann, schnell und mit Sicherheit aufzufinden und zu brauchen. — Es erhellt hieraus, daß die Topik eben sowohl

zur Rhetorik gehört wie zur Logik. Beim Aristoteles bilden die logischen und rhetorischen Schriften eine zusammenhängende Reihe. Dies Verhältniß ward in spätern Zeiten aufgehoben, man behandelte die Logik allein für sich, und die Rhetorik nahm gar nicht mehr jene bedeutende Stelle ein, die sie bei den Griechen immer behauptet hatte, daher denn auch die Aufmerksamkeit von der Topik ganz weggelenkt wurde.

Somit hätten wir also die beiden Haupttheile der aristotelischen Logik, die Topik und Syllogistik, in kurzem angegeben, allein es sind in den Schriften dieses Philosophen noch einige Versuche von geringem Umfange, aber von großer Wichtigkeit enthalten.

Die erste kleine Schrift, welche die Lehre von der Bezeichnung, vom Ausdrucke, enthält, handelt von dem für die Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit so mächtigen Verhältnisse der bezeichneten Begriffe und Gegenstände zu den Zeichen, wodurch sie bezeichnet werden, oder dem Verhältnisse der Gedanken zur Sprache, des Geistes zum Worte. — Dies wäre also dieselbe Lehre, welche wir früher philosophische Grammatik genannt haben, und die für die Logik und die Philosophie überhaupt gewiß von dem größesten Nutzen seyn, und die bedeutendsten Resultate liefern würde. Aber freilich finden sich beim Aristoteles und andern ältern Philosophen von ihr nur die ersten Keime und die rohesten Anfänge.

Der zweite Versuch ist in der Schrift von den Kategorien enthalten; Kategorie oder Prädikamentum bedeutet einen Elementarbegriff, d. h. einen abstracten Begriff, der nicht weiter getheilt werden kann. Das Wort Kategorie κατηγορία kömmt her vom Verbum κατηγορέω, welches praedicare bedeutet. Betrachtet man die Begriffe und die Denkweise des menschlichen Verstandes, so findet sich, daß alle Begriffe und Urtheile die Vorstellung eines Gegenstandes enthalten, und sodann die Vorstellung von allerlei Beschaffenheiten und Verhältnissen, welche diesem Gegenstande beigelegt werden. Dieses Beilegen heißt nun praedicare und die beigelegten Beschaffenheiten und Verhältnisse Prädikamenta oder Kategorien.

Was die Untersuchung über die Kategorien so wichtig macht, kann folgende Bemerkung zeigen.

Obgleich der Gegenstände für die Anschauung, Beobachtung und Erkenntniß so unendlich viele vorkommen, daß ihre Anzahl sich durchaus nicht angeben läßt, so ist dennoch die Anzahl der Beschaffenheits- und Verhältnißbegriffe, welche diesen Gegenständen beigelegt werden, nicht sehr groß und wie es scheint ganz bestimmt; wäre es nun möglich ihre Anzahl genau und sicher zu bestimmen, die Kategorien vollständig aufzuzählen, so wäre damit für die Philosophie wirklich viel gewonnen, indem wir dadurch einen großen Theil der Gesetze des menschlichen Verstandes würden kennen lernen. Sind gleich die Gegenstände zahllos und unbestimmbar, worauf der Verstand jene einfachen Begriffe oder Kategorien anwenden kann, so wüßten wir doch, wenn wir das System jener Begriffe kennten, was der Verstand zur Bearbeitung der Gegenstände von dem seinigen hinzuthut. Wir erhielten zwar dadurch keine Einsicht in die Natur der Dinge selbst, allein wir wüßten doch, in welche Fächer der menschliche Verstand sie alle eintheilt, und nach welchen Gesetzen er ihren Stoff eintheilt und zerlegt.

Diese philosophische Absicht war es, die im Alterthume den Aristoteles auf die Untersuchung über die Kategorien geleitet hat, um diese wo möglich vollständig aufzuzählen und dadurch das menschliche Erkenntnißvermögen systematisch kennen lernen.

In der neuern Zeit offenbart sich bei Kant ein ähnliches Bestreben.

Der Versuch des Aristoteles über die Kategorien ist übrigens unvollendet geblieben, daher er auch nicht unter die Haupttheile seiner Logik gerechnet werden kann.

Von der Logik des Mittelalters und der Scholastiker.

Es ist schon erinnert worden, daß nach Aristoteles in der Logik nicht viel neues von den Griechen sei erfunden und geleistet worden, nicht einmal von den Stoikern, die sich doch unter den spätern philosophischen Sekten am meisten mit dieser Wissenschaft beschäftigten. Auch die Römer erweiterten oder begründeten ihr Gebiet nicht mehr, als es schon von den Griechen geschehen war, denen sie überhaupt in der Philosophie blos folgten, ohne übrigens durch bedeutende Versuche, zur Erkenntniß der Wahrheit sich neue Wege zu bahnen, sich auszuzeichnen.

Während des ganzen Zeitraumes vom Untergange des römischen Reichs, also vom vierten und fünften Jahrhundert bis zum sechszehnten, erhielt die Philosophie durch die christliche Religion eine sehr nahe Beziehung auf die Theologie. In der Philosophie suchte man besonders im Anfange dieses Zeitraums den Plato mit Aristoteles zu verbinden; erst in der letzten Hälfte erhielt dieser das Uebergewicht, obgleich man eifrig bemüht war, jene Verbindungsversuche durchzusetzen, die sich nicht nur auf die Philosophie überhaupt, sondern auch auf die Logik erstreckten, daher man diese ganz in Plato's Sinn und nach dem Sprachgebrauche seiner Schule Dialektik nannte.

Dem Plato war die Wissenschaft von dem höchsten Gute oder dem vollkommensten Wesen die Dialektik, welche Wissenschaft allein durch die Kunst des wahren Denkens und Nachdenkens könne gefunden werden und mit dieser Kunst einerlei sey. Ganz in diesem Sinne sah man auch im Mittelalter die Dialektik als das Werkzeug und die Methodenlehre der Gotteserkenntniß und der wahren Weisheit an.

In dem Begriffe des Ganzen und der Definition der Dialektik folgten die Kirchenväter und die Scholastiker mehr dem Plato; in der Ausführung der einzelnen Theile hingegen mehr dem Aristoteles, nur daß sie hier immer neue Spitzfindigkeiten zu den alten häuften; bis die Wissenschaft selbst wieder zu ei-

ner wahren Sophistik herabsank, in leeres, gehaltloses Wortspiel und Formelnwesen ausartete, das nur zu eitelm, fruchtlosem Schulgezänke dienen konnte. — So kehrte also die Dialektik wieder zu jenem schlechten, verworrenen Zustande zurück, der bei den Griechen zur Erfindung der Logik den ersten Anstoß gegeben hatte, und aus dem sie durch die vereinten Bemühungen der größten Wahrheitsforscher mit soviel Aufwand von Kraft und Anstrengung allmälig herausgezogen ward. c)

Auch die scholastische Logik enthielt nichts neues und eigenthümliches. Das Gute und Wahre, das sie dem philosophischen Denker darbot, war einzig und allein aus Plato und Aristoteles geschöpft, ja selbst die vielen Subtilitäten und Sophistereien, in die sie sich bei ihrer Ausartung verwickelte, waren die nämlichen, die schon die griechische Philosophie so sehr verunstaltet hatten, und die hier vielleicht unter etwas veränderten Formen aus der dunklen Vergessenheit, wohin erleuchtete Männer sie verwiesen hatten, und worin sie zur Ehre und zum Heile der Philosophie ewig hätten verharren sollen, von neuem wieder ans Licht traten.

Historische Erläuterungen über die Logik oder die Dialektik der scholastischen Philosophie.

Die Dialektik der Scholastiker erhielt eine besonders nahe Beziehung auf die Theologie, eines Theils durch die Annahme des platonischen Begriffs, nach welchem diese Wissenschaft ja nichts anders ist, als Wissenschaft von dem höchsten Gute, dem vollkommensten Wesen, oder Gottesgelehrtheit, anderntheils durch die christliche Religion und Philosophie, zu deren Dienste jene Dialektik von den Kirchenvätern und andern christlichen Philosophen angewandt wurde. — Endlich gehörte bei

den Scholastikern die Dialektik auch zu den sieben freien Künsten; wir halten es für passend über diese hier einige historische Erläuterungen beizufügen.

Die sieben freien Künste theilte man in ein Trivium, eine Abtheilung von drei, und ein Quadrivium, eine Abtheilung von vier freien Künsten ein. Das Trivium enthielt die Grammatik, die Rhetorik und die Dialektik. Das Quadrivium die Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Diese Eintheilung ist freilich nicht mehr die unsrige, aber es ist dennoch zur Kenntniß des wissenschaftlichen Zustandes der damaligen Zeit durchaus erforderlich, von ihr und ihrem eigentlichen Zwecke einen historischen Begriff zu haben, da sie während des ganzen Mittelalters so wie schon früher bei den spätern Griechen und Römern herrschend war.

Man darf nicht glauben, daß diese sieben freien Künste den ganzen Umfang alles Wissenswürdigen und Erkennbaren umfassen und erschöpfen sollten; es war vielmehr nur die Auswahl derjenigen Elementarwissenschaften, welche wegen ihrer allgemeinen, praktischen Anwendbarkeit beim Schulunterrichte zum Grunde gelegt wurden. Unstreitig ist die Mathematik von dem allgemeinsten, praktischen Nutzen, da sie fast auf alle mechanischen Künste und Beschäftigungen anwendbar ist. Dies gilt auch von der Arithmetik und der Geometrie. Die Astronomie ist zwar nicht von so allgemein verbreiteter Gültigkeit und Brauchbarkeit, allein sie verdankt ihre Stelle unter den sieben freien Künsten ihrer theoretischen Würde und der möglichen Richtung auf den höchsten Gegenstand alles Wissens. Sie macht den Menschen auf die wundervolle Einrichtung des Weltenbaues aufmerksam, sie öffnet sein Auge der entzückenden Pracht und Schönheit jener himmlischen Körper, die in unbegreiflicher Harmonie und Ordnung nach ewigen Gesetzen sich bewegen; sie erweitert und erhebt seinen Verstand, erfüllt sein Gemüth mit Bewunderung, Liebe und Ahndung des unendlichen Schöpfers und Herrschers und bereitet ihn dadurch auf die würdigste Weise zur Erkenntniß des göttlichen Wesens vor. — Dazu kam noch im Mittelalter der äußere Umstand, daß die

christlichen Feste, welche von Geistlichen festgesetzt wurden, nicht ohne Beihülfe der Astronomie bestimmt werden konnten.

Wir müssen es diesen Geistlichen und Gelehrten des Mittelalters Dank wissen, daß sie die Entdeckungen und Kenntnisse des Alterthums in dieser Wissenschaft aufbewahrt und uns überliefert haben. Wenn gleich die Astronomie in unsern Tagen zu einem Grade von Ausbildung und Vollendung gediehen ist, der sie weit über die alte erhebt, so hat diese denn doch die ersten Entdeckungen und Beobachtungen hergegeben, auf welche man nachher weiter fortbaute, wie denn überhaupt diese Wissenschaft nur durch die fortgesetzten Bemühungen mehrerer Zeitalter gedeihen kann.

Die Musik wurde bei den Griechen mit zu jenen sieben Elementarwissenschaften gerechnet, weil man von dem Werthe und dem Einflusse der Musik außerordentlich hohe Begriffe hatte. Schon in den ältesten Zeiten hielten die Griechen die Musik für eine nothwendige Bedingung der höhern Bildung und sahen sie in dieser Hinsicht als einen递 Haupttheil der Erziehung an; zuweilen wurde unter dem Namen Musik Poesie mitverstanden, als welche von Musik begleitet war. Wir finden bei den klassischen Autoren oft Musik und Gymnastik zusammengestellt, die erste für die Ausbildung der Seele, die zweite für die des Körpers bestimmt.

Wir wissen zwar wenig von dem Wesen und Charakter der griechischen Musik und können daher gar nicht den Grad und die Vollkommenheit dieser Kunst, und die Macht ihres Einflusses auf Bildung und Erziehung bestimmen; allein nehmen wir auch nur die Musik, wie wir sie kennen, so lassen sich die hohen Begriffe der Griechen von ihrem Werthe leicht rechtfertigen, so abweichend diese auch immer von der Vorstellungsart anderer Völker sind. Die Musik, wenn sie in ihrer reinen und wahren Gestalt zur höchsten Vollkommenheit und Schönheit ausgebildet erscheint, ist dann unter allen Künsten diejenige, die über das menschliche Herz eine über alles gehende Gewalt ausübt, das Gefühl in seinen verborgensten Tiefen mit unwiderstehlichem Zwange ergreift, erhebt und veredelt, und so ihre

bildende Kraft auf die Quelle und Wurzel alles Bewußtseyns erstreckt.

Zu den äußern Gründen, welche der Musik eine Stelle unter den freien Künsten verschafften, gehört der Umstand, daß sie von den ältesten Zeiten an mit dem christlichen Gottesdienste verbunden war, und zwar weit mehr noch, wie dies bei den Heiden statt gefunden hatte. Daher war sie denn auch dem Geistlichen eine nothwendige Elementarwissenschaft geworden.

Wenn wir bemerken, daß sie in dem System der sieben freien Künste mit der Arithmetik, Geometrie und Astronomie ein Quadrivium bildet, so führt uns dies auf die äußerst interessante und lehrreiche Betrachtung, daß nämlich diese geheimnißvolle, wunderbare Kunst, obgleich sie auf das Gefühl so mächtig wirkt, doch ganz auf mathematischen Gründen beruht und den größten Theil ihrer Wirkungen durch mathematische Verhältnisse hervorbringt, ja vielleicht ist eben darum die Musik in unsern Zeiten so sehr in Verfall gerathen und ihrer hohen Bestimmung ganz entgegen in eine leere, kindische Spielerei ausgeartet, weil man, unbekannt mit ihrem eigensten und innersten Wesen, die mathematische Grundlage ganz vernachläßigt hat.

Was das Trivium der Grammatik, Rhetorik und Dialektik betrifft, so erklärt es sich von selbst, warum diese zu den Elementarwissenschaften gerechnet wurden. — Die Kunst richtig und gut zu denken, zu reden und zu schreiben ist für jeden, der nur auf irgend eine Art höherer Bildung Anspruch macht, nothwendiges Hülfsmittel, ja selbst zu den Geschäften des gemeinen Lebens ist sie unentbehrlich.

Bei den Griechen kam zu dieser allgemeinen Nothwendigkeit noch der besondere Umstand, daß bei ihnen fast alle bürgerlichen Geschäfte mündlich und in allgemeinen Versammlungen verhandelt wurden. Hier war es also für den Geschäftsmann noch weit mehr, wie bei uns, ein dringendes Bedürfniß, seine Gedanken schnell und in ihrer natürlichen Folge sammeln, verbinden und mit Ordnung, Klarheit, Kraft, Nachdruck, Kunst und Anmuth vortragen zu können.

Im Mittelalter blieb die erstorbene lateinische Sprache fortwährend im Besitze des ganzen Gebietes der Gelehrsamkeit. Als allgemeine Sprache der Kirche erstreckte sie ihre Herrschaft über die ganze christliche, wie über die gebildete Welt, sie diente für den Gottesdienst, die Gesetzgebung, für Philosophie, Geschichte, und überhaupt für alle Wissenschaften. Die Erlernung dieser Sprache mußte daher nothwendig einen Haupttheil der gelehrten Erziehung ausmachen. Eine todte Sprache aber kann nicht anders als wissenschaftlich erlernt werden. — Die Grammatik und Rhetorik des Mittelalters beschäftigte sich einzig mit der lateinischen Sprache, als welche richtig verstehen, reden und schreiben zu können für jeden Gelehrten und Gebildeten das dringendste Bedürfniß war. — Die Dialektik oder die Kunst richtig zu denken ist mit der Kunst richtig zu sprechen so innigst verbunden, daß es sehr natürlich ist, sie beide zusammengestellt zu sehen.

Die scholastische Philosophie zeichnet sich vor der ältern griechischen durch den wesentlichen Unterschied aus, daß diese die Erkenntniß der höhern Wahrheit, welche noch nicht aufgefunden und begründet war, zu erreichen strebte; die scholastische hingegen, durch das Licht des Evangeliums und das Ansehen der Kirche über die göttlichen Dinge vollkommen erleuchtet und belehrt, diese Erkenntniß unmittelbar durch göttliche Offenbarung nicht blos empfangen zu haben, sondern auch zu besitzen glaubte. Auch gründete sich diese Ueberzeugung zum Theil auf das große Ansehen des Aristoteles, den man für einen schlechthin vollendeten Philosophen hielt, und seinen Grundsätzen daher die entschiedenste Allgemeingültigkeit zuerkannte. So erhielt die Philosophie des Mittelalters einen ganz von der ältern verschiedenen Charakter, war weniger ein Suchen und Ergründen, als vielmehr ein von der vollkommensten, innigsten Ueberzeugung geleitetes, ruhiges, sicheres Erklären, Zergliedern und Weiterausbilden der schon gefundenen Wahrheit.

Wenn man nun gleich zugeben muß, daß die Philosophie des Mittelalters, auf den christlichen Glauben und selbst das Ansehen des Aristoteles gegründet, eine weit höhere, richtigere

Ansicht über die meisten Gegenstände philosophischer Untersuchungen besaß und verbreitete, als die frühern griechischen Systeme diese aufstellen konnten, so ist doch auf der andern Seite jene Ueberzeugung, daß man im vollen Besitze der Wahrheit sey, Ursache gewesen, daß die Philosophie, durch kein entferntes, erhabenes Ziel zu einem kräftigen, ernsten Streben und rastlosen Fortstreiten gereizt, oder durch feindliche Angriffe zur Begründung und Vertheidigung der schon errungenen Wahrheit aufgefordert, im Genusse der höchsten Erkenntniß ihre Kraft und ihre Thätigkeit weniger auf das innere Wesen, dessen Tiefen sie hinlänglich offenbart glaubte, als auf die äußern Formen wandte. Die Dialektik, die jetzt den ersten Zweck, die Wahrheit zu erforschen und zu begründen, nicht mehr hatte, wurde blos als eine philosophische Disputir- und Uebungskunst angesehen, deren Bestimmung es sey, durch eine Menge künstlicher Formen und fein verwickelter Spitzfindigkeiten die Urtheilskraft und den Scharfsinn kräftiger zu entwickeln und zu jenem Grade der Geschicklichkeit und Gewandtheit auszubilden, von dem man sich in jedem philosophischen Streite das vollkommenste Uebergewicht und den glänzendsten Sieg mit Gewißheit versprechen könne. So sank denn die Dialektik zu einer noch ärgern Sophisterei herab, als die griechische je gewesen war, sie verwandelte sich in eine zwecklose, leere Beschäftigung, die als Verstandesübung blos spielend betrieben wurde, oder als vollendete Streitkunst der Eitelkeit diente.

Von der Logik der neuern Philosophie.

Die große Entartung der scholastischen Dialektik zog dieser allgemeine Verachtung zu, und so wie der Kreis alter Kenntnisse zu neuen Entdeckungen sich erweiterte, sank auch allmälig das Ansehen der Scholastik, und die Herrschaft, die sie bisher unbestritten ausgeübt hatte, schwankte immer mehr und

mehr, besonders aber ward jene Ueberzeugung, daß man schon im vollen Besitze der Wahrheit sey, auf eine gewaltsame Weise erschüttert; die Philosophie, aus jener unthätigen Ruhe und trägen Sicherheit, in die sie versunken war, aufgeregt, erhielt eine ihrem Wesen angemessenere Richtung und ward durch den wiederentzündeten Trieb mit verdoppeltem Streben zu jenem höchsten Ziele hingerissen, das sie irriger Weise schon errungen zu haben glaubte. Jene neuen Kenntnisse und Entdeckungen aber, die seit dem Anfange des sechszehnten Jahrhunderts diese Revolutionen hervorbrachten, betrafen vorzüglich die physikalischen Wissenschaften und mechanischen Künste, sowie auch die historischen und philologischen Wissenschaften, die zwar außer dem Kreise der Philosophie lagen, aber doch bald einen großen Einfluß auf sie erhielten, welcher auf die Logik sich gleichmäßig erstreckte. In allen früher erwähnten Epochen, bei den Griechen sowohl als bei den Scholastikern, hatte man die Logik betrachtet als einen Theil der Philosophie oder als die allgemeine Form der Philosophie, man war aber noch gar nicht auf den Versuch gekommen, sie mit andern Wissenschaften in Verbindung zu setzen, die damals auch noch wenig systematisch, also eigentlich wenig wissenschaftlich ausgebildet waren. Jetzt wo die Wissenschaften so sehr erweitert und vervollkommnet wurden, suchte man auch auf sie die Logik als Lehre von der wissenschaftlichen Form überhaupt anzuwenden. Theils wollte man sich einen Begriff von dem Zusammenhange und der wechselseitigen Verkettung und Verbindung aller Wissenschaften machen, theils glaubte man auch, die Logik als die eigentliche Kunst des Urtheilens und Denkens müßte für alle möglichen Zweige des menschlichen Wissens die Grundformen und Regeln enthalten, die wahre Methode der Vervollkommnung und Erfindung. Man ging also eigentlich darauf aus, die Logik zu einer allgemeinen Encyklopädie und Erfindungskunst für alle Wissenschaften zu erweitern. Nachdem der menschliche Geist von dem Irrthume, die höchste Erkenntniß sich errungen zu haben, zurückgekommen war und einen neuen Antrieb zur Thätigkeit erhalten hatte, warf er sich mit verdoppelter Anstrengung auf die Er-

forschung und Ergründung philosophischer Wahrheiten. — Durch die Erkenntniß der vorherigen Täuschung mißtrauisch geworden auf seine eigene Kraft und Fähigkeit, mußte in ihm das Bestreben entstehen, auf allen Seiten nach Schutzmitteln gegen ähnliche Verirrungen sich umzusehen, — mit der Erweiterung des ganzen Umkreises historischer Erkenntnisse erhielt man nun auch nach und nach eine historische Uebersicht der verschiedenen Systeme anderer Zeiten und Nationen; man lernte die vielen oft so verschiedenartigen und entgegengesetzten Versuche kennen, die von den größten Denkern aller Zeiten gemacht worden waren, zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit durchzudringen, eine Philosophie auf unbestreitbare, feste Principien fest und dauerhaft zu begründen; man überzeugte sich, wie ungeachtet des ernsthaftesten und redlichsten Bemühens und eines so großen Aufwandes von Thätigkeit, Kraft, Talent und Genie der menschliche Geist dem Ziele, wonach er so eifrig und beharrlich gerungen hatte, dennoch nur wenig sich genähert, ja oft sich völlig von ihm verirrt habe. — Eine so ernsthafte, lehrreiche Einsicht mußte natürlich die vielseitigsten, gründlichsten Untersuchungen veranlassen und das Bedürfniß einer Kritik der Philosophie selbst lebhaft erregen. — Der Widerstreit so mannichfaltiger Systeme machte eine kritische Prüfung und Vergleichung ihres gegenseitigen Verhältnisses, ihrer Uebereinstimmung oder ihres Gegensatzes, ihrer Mängel und ihrer Vorzüge nothwendig. Man suchte die wahre Philosophie von der falschen zu unterscheiden und den Grund zu entdecken, warum die letztere oft auf so gefährliche Abwege gerathen sey, die andere dem Ziele ihres Strebens sich so wenig genähert, und was sie oft auf halbem Wege zurückgezogen habe; man wollte genau bestimmen, wie weit man überhaupt auf dem Wege zur Erkenntniß der Wahrheit schon fortgeschritten sey, und was etwa für die Philosophie noch zu thun übrig, um endlich die letzte Stufe der Vollendung zu erreichen. Endlich mußte sogar das Mißlingen so vieler von den ersten Geistern aller Zeiten und Nationen mit Muth und Kraft und unbesiegbar beharrlichem Streben unternommenen Versuche auf die entscheidende Frage

führen, ob der menschliche Geist überhaupt zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit sich erheben kann, und wenn die Natur seiner Kräfte und Thätigkeiten dies wirklich möglich macht, welche Mittel und Wege ihm dann vorgezeichnet seyen, auf denen er, vor aller Abweichung und Verirrung bewahrt, mit Sicherheit zu diesem letzten Ziele seiner edelsten Bestrebungen fortschreiten kann.

So ward die Logik erweitert zu einer Kritik der Philosophie und ihrer verschiedenen Systeme, und zur Kritik des speculativen Verstandes selbst und seiner verschiedenen Thätigkeiten und Kräfte.

Unter den Philosophen neuerer Zeit, welche nach dieser Ansicht die Logik behandelten als eine Encyklopädie aller Wissenschaften, als Erfindungskunst und als Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens überhaupt, zeichnen Baco, Leibnitz und Kant sich vorzüglich aus, — was andere Denker in dieser Hinsicht leisteten, ist mit den Versuchen dieser Männer nicht zu vergleichen. Es haben sich viele bemüht, die durch sie aufgestellten neuen logischen Ideen und Ansichten mit einer Auswahl des Besten aus der ältern aristotelischen und scholastischen Philosophie zu verbinden; dies gilt besonders von Wolf, Baumgarten und andern, welche Compendien der Logik geschrieben haben.

Es bedarf wohl keiner näheren Erklärung, daß die neue Ansicht und Behandlung der Logik, welche von allen ältern Systemen so gänzlich verschieden ist, Vortheile und Aussichten gewährt, welche für die Philosophie von dem höchsten Interesse sind und auf ihre Entwicklung und Vollendung den bedeutendsten Einfluß haben mußten; allein alles was bis jetzt geschehen, ist nur Versuch gewesen und nicht zur Reife gediehen. Um die Logik als Encyklopädie erschöpfend zu behandeln, wird eine weit umfassendere, tiefer gegründete Einsicht in das System aller Wissenschaften erfordert, als man wenigstens im Anfange dieser neuen Periode besaß. Dies gilt auch von der Logik als Kritik der Philosophie und des philosophirenden Verstandes; es gehört dazu eine Vollständigkeit der historischen Kenntnisse und eine Bekanntschaft mit allen merkwürdigen Systemen

der alten Zeit, deren wir uns bis jetzt noch nicht rühmen können.

Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß auch die gründlichsten und scharfsinnigsten Denker, die bis jetzt eine Kritik der Philosophie und des philosophirenden Verstandes unternommen haben, durch Mangel an historischen Kenntnissen vorzüglich an der Ausführung ihres Unternehmens gehindert worden sind. Dies gilt auch von Kant, dessen Kritik der reinen Vernunft schon darum unvollkommen ist, weil es ihm so sehr an genauer Kenntniß der alten Systeme fehlt. Was aber endlich die Idee betrifft, die Logik als praktische Erfindungskunst aufzustellen, so kann vielleicht überhaupt gezweifelt werden, ob sie zu realisiren sey; gewiß aber läßt sich behaupten, daß alles, was bis jetzt in dieser Hinsicht geschah, nur unvollkommner Versuch geblieben ist. Der Grund, warum diese Behandlungsart der Logik, welche im Falle ihres Gelingens so äußerst lehrreich und fruchtbar seyn würde, bis jetzt noch mit so geringem Erfolg versucht worden ist, liegt einestheils in der Masse historischer und anderer scientifischer Kenntnisse, die dazu erfordert wird, anderntheils aber auch in dem innern schlechten und verderbten Zustande der Philosophie in den neuern Zeiten.

Nachdem man das Joch der scholastischen Philosophie und ihre durch den Glauben unterstützte Autorität einmal abgeworfen hatte, regte der philosophische Forschungs- und Prüfungsgeist sich in allen denkenden Köpfen mit verdoppelter Kraft und Thätigkeit, und von ihm über alle Schranken der Mäßigkeit geführt, verfiel man bald in den krassesten Unglauben und Materialismus, oder doch in unendliche, höchst gefährliche Streitigkeiten. Je größer unter der Herrschaft der Scholastiker die Sicherheit geworden war, womit der menschliche Geist auf den allgemein anerkannten Grundlehren der Philosophie, als auf unbezweifelten, und unerschütterlich begründeten Wahrheiten beruht hatte, desto rascher und kräftiger entwickelte sich nun, wo diese Ueberzeugung einmal gewichen war, in ihm der Trieb, alles zu untersuchen und zu prüfen, und im Gebiete der Philosophie keine fremde Gesetzgebung anerkennend, keiner Autorität

vertrauend, alles der eigenen Beurtheilung zu unterwerfen, ohne Rücksicht auf allgemein anerkanntes, und durch so lange Ehrfurcht der Völker geheiligtes Ansehen, ohne Schonung für Vorurtheil und Irrthum, alle herrschenden Meinungen und Systeme bis in ihre letzten Gründe zu zerlegen und zu erforschen, sich endlich gegen jede Verwirrung zu versichern, das menschliche Wesen bis zu seiner Urquelle zu verfolgen und dort, noch unentstellt von allem Wahn und Irrthum, in seiner reinen ursprünglichen Gestalt aufzufassen.

Wenn dieses kühne Streben die Philosophie einerseits aus dem Kreise der Autorität und des Glaubens in die so bedeutend erweiterte Bahn menschlicher Erkenntnisse führte, wo ihrem Entdeckungsgeiste endlose Aussichten sich öffneten; so zog es sie auch andererseits auf Abwege, wo einem gänzlichen Verderben sie schnell entgegeneilte; von keinem höhern Gesetze gemildert, nur durch sich selbst geleitet, artete der Prüfungsgeist bald in die unbeschränkteste Zweifelsucht, den schonungslosesten Unglauben aus, der, von einer wilden Zerstörungswuth ergriffen, in das Heiligthum der Wahrheit selbst einbrach, es mit frevelndem Uebermuthe zu entweihen, zu schänden und zum Tummelplatze seiner Ruchlosigkeit zu machen.

In Italien gab es zwar anfangs vortreffliche Philosophen, allein sie verloren sich bald. Der allzu große Mißbrauch, den die Philosophie von ihrer Freiheit machte, mußte bald eine völlige Unterdrückung von dieser herbeiführen. Der freie Forschungsgeist, der in seinem ungehinderten Streben alle Schranken des Glaubens und des Ansehens überstiegen und die Grundfesten aller Wahrheit erschüttert hatte, ward durch ein natürlich zu erklärendes Gegenstreben der herrschenden Gewalt in die engsten Fesseln gelegt und in seiner Entwicklung auf alle mögliche Weise beschränkt, gehemmt und aufgehalten. Die Philosophie sank hier bald in gänzliche Unthätigkeit. In Frankreich und England behielt der gröbste Skepticismus und Materialismus die Oberhand; hier hatte der Unglaube seine eifrigsten Apostel, die ihre verderblichen Sitten kühn und ungescheut bekannten und mit rastloser Thätigkeit überall zu verbreiten

suchten. In Deutschland allein hielt sich die bessere Philosophie aufrecht, wiewohl unter mancherlei Kämpfen und Streitigkeiten, mit abwechselndem Glücke; — Männer wie Leibnitz und Kant schützten die Wissenschaft gegen jede Entartung und Herabwürdigung und wußten ihr durch redlichen Eifer und überwiegendes Genie immer neue Anhänger und Verehrer zu gewinnen; vorzüglich aber war es der ächte philosophische Geist und Charakter der Nation, der Freiheit und Mäßigung in schöner Harmonie vereinigt, welcher sich weder so unterdrücken läßt, wie der Knechtsinn des Italieners, noch in die wilde Zügellosigkeit des rohesten Materialismus und Atheismus ausartet, wie der Engländer und Franzose.

In der Epoche der neuern Philosophie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bestand also das Eigenthümliche in der Behandlung der Logik in den angegebenen fruchtbaren Ideen, die aber aus hinlänglich erklärten Gründen nur erste Anfänge und unreife Versuche geblieben sind. Außerdem wurde aber auch durch die Erweiterung anderer Wissenschaften und wissenschaftlicher Kenntnisse die Bearbeitung mehrerer Nebenzweige der Logik sehr befördert. Vorzüglich die philosophische Grammatik, welche zwar nach unserer Eintheilung kein eigentlicher Hauptheil der Logik ist, aber doch eine genau mit ihr verbundene Hülfswissenschaft, — sowie die Geschichte der Philosophie und Logik selbst, deren Unentbehrlichkeit wohl nicht leicht zu verkennen ist.

Uebrigens aber war, was die gründliche Ausführung betrifft, die Logik während dieser ganzen Epoche in dem allerschlechtesten Zustande. — Der allgemeinherrschende Materialismus und Empirismus mußte natürlich auf ihre wissenschaftliche Bildung und Vollendung den nachtheiligsten Einfluß haben, da die beschränkte, gemeinsinnliche Ansicht, die er verbreitet, aller wissenschaftlichen Gründlichkeit so gerade entgegensteht, daß durch ihn die Philosophie selbst am Ende als Wissenschaft aufgehoben und jede höhere Erkenntnißart als Täuschung und Irrthum verschrieen wird. So weit ging wirklich der Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich und England, daß er

auch die Logik völlig läugnete. Die bessere Philosophie in Deutschland erhielt freilich die alte Logik, aber dies war doch immer nur Ausnahme von der allgemein herrschenden Denkungsart.

Es war dem ruhmvollen Streben der großen Männer unserer Zeit aufbewahrt, die Philosophie aus ihrem tiefen Verfall in verklärter Gestalt zu neuem Leben und Wirken hervorzurufen, sie von den groben Irrthümern und Entstellungen, womit sowohl die Unwissenheit ihrer bisherigen Anhänger, wie die absichtliche Verkehrtheit ihrer Feinde sie überhäuft hatte, zu läutern und endlich in beständigem Kampfe gegen die Schlechtigkeit und Verderbtheit der Zeit, gegen die trostlose Gleichgültigkeit für alles wahrhaft Gute und Schöne, welche die Gemüther völlig erschlafft und unempfänglich gemacht hatte, gegen eingewurzelte Vorurtheile und willkührliche Irrthümer, gegen die hämischen Angriffe beleidigter Eitelkeit und leidenschaftlicher Parteiwuth den Versuch zu wagen, von neuem das Reich der Wahrheit auf unerschütterlichen Grundfesten für die Ewigkeit zu versichern.

III.

Darstellung der Logik.

Erstes Hauptstück.

Psychologie.

Wir schicken hier die Bemerkung voraus, das die Psychologie sonst wohl eingetheilt wurde in rationale und empirische, wir aber hier weder die eine oder die andere meinen. Die rationale Psychologie oder Wissenschaft von dem Wesen der Seele und des Geistes überhaupt, nicht blos wie sie in dem Menschen erscheint, sondern wie sie in dem ganzen Weltall sich offenbart, kann erst durch die Wissenschaft von der Welt und der Gottheit begründet und aus dieser hergeleitet werden, sie setzt also philosophische Theologie und Kosmologie voraus, ja ist selbst nur ein wesentlicher Bestandtheil von diesen, und zwar einer der höchsten und schwierigsten. Was die empirische Psychologie betrifft, so ist einleuchtend, daß die Seele und das geistige Wesen überhaupt nie der Gegenstand eines sinnlichen Eindrukkes oder einer eigentlichen Erfahrung seyn kann, daher denn auch streng genommen gar keine empirische Psychologie möglich ist. Was unter diesem Namen gewöhnlich abgehandelt wird, wie z. B. die Lehre von dem Traum, der Raserei und andern ungewöhnlichen Zuständen der menschlichen Seele, gehört meistentheils mehr in die Physik als in die Psychologie, besonders in die Anfangsgründe derselben.

Die Psychologie, von der hier die Rede, könnte, um sie von jenen beiden zu unterscheiden, freilich die reine Psychologie oder auch die Denklehre genannt werden. Wir verstehen da-

runter die Wissenschaft von dem menschlichen Geiste, wie dieser aus eigner vernünftiger Selbstbeobachtung hervorgeht.

Inwiefern nun diese Selbstbeobachtung keineswegs blos sinnlich und empirisch ist, sondern vielmehr durch freies, absichtliches Denken erzeugt wird, könnte man die aus ihr hergeleitete Seelenkenntniß oder Psychologie auch wohl rational nennen. Da man aber unter dieser Benennung nun einmal die Lehre von allen beseelten geistigen Naturen des Universums versteht, so muß die gegenwärtige Denklehre, die sich blos mit den menschlichen Geistesthätigkeiten beschäftigt, einen andern Namen tragen. In diesem Hauptstücke nun ist enthalten die Lehre von den Begriffen, welche der Lehre von den Urtheilen und Schlüssen vorangehen muß und zum Grunde liegt.

1. Der Mensch ist ein vorstellendes, d. h. ein in beschränkter Weise denkendes Wesen.

Erläuterung. Vorstellen ist von Denken noch unterschieden, Vorstellen ist ein beschränktes Denken.

Jede Vorstellung ist die Vorstellung von Etwas, also das Denken eines Gegenstandes, welcher gedachte Gegenstand von dem denkenden Ich verschieden ist. Jede Vorstellung hat also einen Gegenstand außer dem denkenden Ich, oder ein Nicht Ich, und kann daher nur beschränkten Wesen beigelegt werden. Denn denkt man sich den Verstand eines unendlichen, allumfassenden geistigen Wesens, so kann man diesem wohl Gedanken beilegen, aber keine Vorstellungen, indem in jeder Vorstellung ja die Beziehung auf ein Vorgestelltes liegt, einen außer dem vorstellenden Ich existirenden Gegenstand, für das unendliche göttliche Ich es aber kein Nicht Ich, keinen außer ihm existirenden Gegenstand geben kann, weil das unendliche Ich ja alles ist, alles in sich enthält und umfaßt. Gäbe es außer der Gottheit noch irgend ein außer oder neben ihr bestehendes Wesen, so wäre sie ja nicht das Eine, höchste, unendliche, allumfassende Princip, nicht der Inbegriff und der Quell aller Dinge, und somit ein beschränktes Wesen, welches dem Begriff widerspricht. d) — Daher ist es ganz richtig, wenn man nach

dem herrschenden Sprachgebrauch der Gottheit zwar schaffende Gedanken, d. h. solche, die ihren Gegenstand selber erzeugen, aber keine Vorstellungen, die noch eines Gegenstandes außer sich bedürfen, beilegt. Dieser Ausdruck würde hier durchaus unstatthaft und dem Begriffe des göttlichen Wesens unangemessen seyn.

Folgerung. Weil der Mensch nur ein vorstellendes, beschränktes, denkendes Wesen ist, so kommt ihm nothwendig zu das Vermögen der Sinnlichkeit, oder das Vermögen der Empfänglichkeit für äußere Eindrücke, das Vermögen der Verbindung mit andern Gegenständen und Wesen außer ihm.

Sinne also sind dem Menschen nothwendig, weil er vorstellendes Wesen ist, er bedarf ihrer als Werkzeuge der Verbindung mit äußern Gegenständen.

Man kann die Sinne eintheilen in höhere und niedere. Die höhern sind das Gesicht und das Gehör. Das Gesicht ist der Sinn für ruhende, beharrliche Gegenstände und Gestalten. Das Gehör hingegen ist der Sinn für die Bewegung und die beweglichen Veränderungen der äußern Gegenstände.

Wir glauben zwar auch Bewegung zu sehen, eigentlich aber sehen wir nur die veränderten Umrisse der äußern Gestalten und schließen nun, daß eine Bewegung vorgegangen sey, die Bewegung selbst aber sehen wir nicht.

Im Allgemeinen also ist das Gesicht das Werkzeug der Empfänglichkeit für die beharrlichen Gestalten, das Gehör hingegen der Sinn für innere Veränderungen der Körper; diese beiden Sinne umfassen daher die Körperwelt in ihren zwei wichtigsten Beziehungen.

Es wird dies blos deswegen angeführt, damit man nicht auf den Gedanken komme, die Sinne des Menschen, ihre ursprüngliche Beschaffenheit, ihre Anzahl und ihr gegenseitiges Verhältniß seyen etwas zufälliges, wie denn manche Philosophen behauptet haben, daß andere dem Menschen ähnliche und doch auch von ihm verschiedene Wesen wohl noch ganz eigenthümliche,

uns völlig unbekannte Sinne haben können; von den höhern Sinnen wenigstens gilt dies nicht, da sie gerade auf die beiden Seiten der Körperwelt sich beziehen, welche die vornehmsten und ursprünglichsten sind, die der Verstand an ihr entdecken kann: äußere Gestalt und innere Bewegung. Ganz anders verhält es sich freilich mit den niedern Sinnen. Das Gefühl, der Geschmack, der Geruch sind im Grunde nur Ein Sinn. Es läßt sich wohl denken, daß andere menschenähnliche Wesen oder auch Thiere uns noch unbekannte Sinne der niedern Art besitzen. Auch kann der Mensch einen von diesen wohl entbehren ohne wesentlichen Verlust für seine geistigen Thätigkeiten. Unter den niedern ist nur das Gefühl nothwendig, weil dies nicht in einem besondren Theile seinen Sitz hat, sondern über den ganzen Körper verbreitet ist, daher es auch nur mit dem Tode völlig ersterben kann.

Die höhern Sinne sind beide für die geistigen Thätigkeiten durchaus unentbehrlich; das Gehör indessen noch mehr, wie das Gesicht. Der Blinde, besonders der Blindgeborne, verliert mit der Anschauung der äußern Welt freilich sehr viel, doch ist er Mensch, wie andere Menschen, das kann man aber von dem Taubgebornen nicht ganz behaupten. Dieser kann mit dem Verlust des ersten und vollkommensten Organs der Mittheilung und dem daraus nothwendig entspringenden Mangel an geistiger Entwicklung nur einer halben Art von Vernunft theilhaftig werden.

Diese Sinne wirken in gewissen Mittelstoffen (Mediis) oder feinen Elementen und Materien. — Das Gesicht in dem Lichte, das Gehör in der Luft.

Bei den niedern findet aber unmittelbare Berührung, ja Vereinigung und Verschmelzung statt; und dies ist der Hauptunterschied der höhern und niedern Sinne, wiewohl auch hier ein Medium, aber ein niedrigeres, nämlich das der Wärme und Feuchtigkeit statt zu finden scheint.

Die sinnliche Vorstellung wird genannt Anschauung, ein Wort, welches zunächst freilich von dem Sinne des Gesichts entlehnt ist und nur für diesen ganz paßt, indem sinnliche Vor-

stellung durch das Gehör wohl schicklicher Wahrnehmung genannt würde.

Die Vorstellungen der niedern Sinne heißen Empfindungen, welches man wörtlich erklärt durch in sich Findungen, weil nämlich hier der wahrgenommene Gegenstand selbst in uns und unsere Sinnorgane aufgenommen wird, oder doch in so nahe Beziehung mit uns tritt, daß wir ihn gleichsam in uns finden. Die sinnliche Vorstellung im allgemeinen nennt man meistens Anschauung.

Man setze aber hier ja nicht voraus, als gebe es eine reine sinnliche Vorstellung ohne alle geistige Einwirkung, wir werden vielmehr in der Folge sehen, daß in dem Menschen als solchem nichts rein sinnliche Vorstellung sey.

Anmerk. Anschauung, obgleich dies Wort zunächst nur die Vorstellungen des Gesichts bezeichnet, wird meistens gebraucht für sinnliche Vorstellung überhaupt, insofern dieselbe als Werkzeug und Mittel der Erkenntniß betrachtet wird. In der Empfindung der niedern Sinne ist der Eindruck, welchen der Gegenstand in unsern Sinnesorganen hervorbringt, oft stärker, als die Vorstellung des Gegenstandes selbst. In den Wahrnehmungen des Gehörsinnes ist der Gegenstand meistens zu schnell vorübereilend, als daß er gehörig erkannt werden könnte; daher man hier die vorzüglichste Art für die Gattung überhaupt nimmt, und wenn von den sinnlichen Vorstellungen und ihrem Verhältniß zur Erkenntniß die Rede ist, sie alle Anschauungen nennt.

2. Alle Vorstellungen des Menschen sind Gedanken, oder mehr und minder vollkommene und unvollkommene Begriffe.

Zuerst bemerken wir hier, daß dieser Satz mit der Behauptung, es gebe im Menschen, als solchem, durchaus keine rein sinnlichen Vorstellungen, sondern in allen sogenannten sinnlichen Vorstellungen sey immer auch etwas geistiges enthalten, durchaus einverstanden und übereinstimmend sey. Im Gegensatz der von vielen behaupteten rein sinnlichen Vorstellung

oder Anschauung kann man den **Begriff** erklären als eine Anschauung, die zugleich **Ahnung** und **Erinnerung** ist.

Erinnerung heißt uns hier Vorstellung des **vergangenen**, — Ahnung Vorstellung des **zukünftigen**. Anschauung Vorstellung des gegenwärtigen, oder ganz reine ohne alle Beimischung von Vergangenheit und Zukunft. Eine solche blos und einzig auf die Gegenwart begründete und beschränkte Vorstellung gibt es in dem Menschen nicht, wie dies später bewiesen werden soll. Gewöhnlich erklärt man den Begriff als **eine allgemeine Vorstellung**, welche aus der Vergleichung und Verbindung mehrerer sinnlichen Vorstellungen hervorgeht; — nach dieser Ansicht sind die Begriffe **höhere**, die Anschauung **niedere** Vorstellungen. Jene stehen auf dem ersten, diese auf dem zweiten Grade. Betrachten wir diese Erklärung genau, so widerstreitet sie der vorhingegebenen gar nicht. — Denn Anschauungen, welche zugleich Erinnerung und Ahnung sind, **die Vergangenheit und die Zukunft umfassen**, können sehr gut allgemeine Vorstellungen genannt werden.

Uebrigens erklärt freilich die gegebene gewöhnliche Definition der Begriffe als allgemeiner Vergleichungs- und Verbindungsvorstellungen dasjenige nicht, worauf es eigentlich ankommt; denn dazu müßte uns vorerst gesagt werden, was jenes Vergleichen und Verbinden der Vorstellungen denn eigentlich sey, und wie es damit zugehe.

Andere haben den Begriff erklären wollen als eine Vorstellung, die zugleich verbunden sey mit der Vorstellung der Vorstellung, d. h. der Begriff sey eine Anschauung, bei der man **außer dem angeschauten Gegenstande** auch noch der eigentlichen **Thätigkeit im Anschauen bewußt** werde und diese wieder anschaue.

Nun ist es zwar allerdings wahr, daß das Bewußtseyn sich ins unbestimmte erhöhen und verdoppeln läßt, indem wir bei jeder Anschauung oder Vorstellung von dem angeschauten und vorgestellten Gegenstande abstrahiren und wegdenken können, und unsere **Aufmerksamkeit lenken auf unsere eigene**

dabei stattfindende Thätigkeit und die Form derselben. (Uns fragen, was denn, indem wir nun anschauen, in Uns vorgehe, auf welche Art und Weise unsere innere geistige Thätigkeit beschäftigt sey, und in welcher Form sie erscheine).

Es ist vollkommen wahr, daß das Bewußtseyn sich erhöhen oder, mathematisch ausgedrückt, sich potenziren kann, allein mit der Annahme dieses Satzes wird das eigentliche Wesen des Begriffs gar nicht erklärt, denn dazu müßte uns zugleich gesagt werden, welche Kraft denn in uns die Vorstellungen auf diese Weise erhöhen und zu Begriffen machen könne. Die bisher üblichen Definitionen des Begriffs sind also:

1. „Der Begriff sey eine allgemeine Vorstellung", wie dies die Kantische, zum Theil auch die ältere Philosophie annimmt.

2. „Der Begriff sey eine potenzirte Vorstellung", nach der Fichtischen Ansicht. (So wäre die sinnliche Vorstellung die Wurzel, der Begriff das Quadrat).

Statt dieser Definitionen, welche nur einzelne Unterschiede des Begriffs, nicht aber das Entstehen und das innere Wesen desselben erklären, geben wir folgende unserer Meinung nach vollkommen bestimmte und erschöpfende Definition. „Der Begriff ist eine durch den freien Willen und die Willenskraft bestimmte und modifizirte Vorstellung." Dieses Bestimmen der Vorstellung kann nun freilich einestheils in Vergleichungen und Verbindungen mit andern Vorstellungen bestehen, wie es die erste Definition nimmt, oder auch, wie die zweite vorgibt, darin daß in der Vorstellung neben dem vorgestellten Gegenstande zugleich auch die Vorstellung (Anschauung) unserer eigenen Thätigkeiten in diesem besondern Acte enthalten ist. — Wir haben daher die beiden Definitionen nicht als falsch und irrig verworfen, sondern als unvollständig und den innern Grund des zu lösenden Problems nicht ganz durchdringend und erschöpfend dargestellt, welcher unserer Ansicht gemäß einzig und allein in der Willenskraft zu suchen ist. — Ein Beispiel wird diese letzte Definition des Begriffs deutlich machen. — Gesetzt es ist ge-

geben die sinnliche Vorstellung eines Baumes, und zwar eines der Art nach als individuell bestimmten Baumes — dieses nun ist eine sinnliche Vorstellung. — Abstrahiren wir nun von dem Umstande, daß der angeschaute Baum gerade der und der bestimmte ist, und sehen wir nur auf die gemeinschaftlichen Merkmale aller Bäume überhaupt, so ist diese allgemeine Vorstellung eines Baumes nicht mehr eine sinnliche Vorstellung, sondern durch Vergleichung und Verbindung bestimmt. Es ist ein Begriff, aber es kann auch noch auf eine andere Weise aus jener sinnlichen Vorstellung ein Begriff entstehen. Wenn wir nämlich in jener sinnlichen Vorstellung von dem Gegenstande derselben wegdenken und unsere Aufmerksamkeit lenken auf unsere eigene Geistesthätigkeit und Handlung, die dabei statt hat, so erhalten wir die Vorstellung des Sehens, als einer unserer geistigen Thätigkeiten, welche Vorstellung nun keine sinnliche ist, sondern die Vorstellung der Vorstellung oder ein Begriff.

Endlich ist noch eine Art möglich, wie aus der sinnlichen Vorstellung ein Begriff entsteht. Wenn wir nämlich den Gegenstand, den Baum z. B., nicht als einfach und als ein Ganzes betrachten, sondern in mehrere Theile zergliedern, z. B. in Wurzel, Stamm, Zweige, Blätter u. s. w. oder in jene Werkzeuge, welche zur Einsaugung des Nahrungsstoffes, und jene, welche zur Fortpflanzung und Hervorbringung der Frucht bestimmt sind; so entsteht auch durch die Eintheilung eben sowohl ein Begriff, wie durch die beiden vorhergehenden Funktionen. Was die Vorstellung zum Begriffe macht, ist nicht die Allgemeinheit oder höhere Dignität, sondern es ist die freie Richtung der Aufmerksamkeit, welche wir bald auf diesen, bald auf jenen Bestandtheil der Vorstellung hinlenken, während dem aber die andern mehr aus der Acht lassen und als gar nicht vorhanden ansehen.

Ohne diese freie willkührliche Richtung und Bewegung der Aufmerksamkeit ist überhaupt keine Erkenntniß durch Vorstellungen möglich, weder sinnliche, noch geistige. Sie ist es also, die unsere Vorstellungen auf mancherlei Weise zu Begriffen bildet. Daher kann auch jede Vorstellung zu einem Begriffe er-

höhet werden, so lange wir dabei die Freiheit haben, unsere Aufmerksamkeit darauf oder hinwegzulenken.

Der Hauptsache nach haben wir also in dem vorhergehenden gesagt, alle Vorstellungen seyen Begriffe, mehr oder minder vollkommen.

Die Behauptung ist einestheils gegen diejenigen gerichtet, welche im Menschen nur sinnliche Vorstellungen annehmen, die geistigen, übersinnlichen aber für blos zusammengesetzte sinnliche erklären, wie Locke und seine Schule; anderntheils auch gegen diejenigen, welche sinnliche Vorstellung oder Anschauung und die mehr als sinnliche Vorstellung oder den Begriff ganz trennen, so daß sich am Ende gar nicht begreifen läßt, wie beide denn doch im Menschen bestehen und vereint wirken können, welche unnatürliche Trennung bei Kant und seiner Schule statt findet.

Die hier gegebene Ansicht aber stimmt unter den neuern am meisten mit Leibnitz überein.

Aus dem bisher gesagten folgt denn nun auch, daß das Prädikat der Allgemeinheit und der höhern Dignität, wodurch man in der gewöhnlichen Definition den Begriff von der sinnlichen Vorstellung unterscheidet, nicht das eigentliche Wesen dieses Unterschiedes bezeichnet, welches einzig in der freien, willkührlichen Richtung der Aufmerksamkeit besteht, sondern nur die verschiedenen Arten und Weisen, wie die sinnliche Vorstellung zum Begriffe ausgebildet werden kann.

Der Begriff also ist eine durch *Freiheit bestimmte und ausgebildete Vorstellung*.

Die verschiedenen Arten und Weisen, wie Vorstellungen bestimmt und ausgebildet werden können, lassen sich folgendermaßen angeben:

1. Durch *Combination*, d. h. durch Vergleichung, Verbindung, Summirung mehrerer einzelnen Vorstellungen.

2. Durch *Reflexion*; wenn man nämlich nicht blos auf den vorgestellten Gegenstand, sondern auch auf die vorstellende Thätigkeit sieht, wodurch die Vorstellung zu einer höhern Dignität gesteigert wird. Z. B. Die Vorstellung des individuellen

Baumes ist eine niedere vom ersten Grade, die Vorstellung des Sehens aber oder unsre besondre Thätigkeit bei jener erwähnten Vorstellung ist eine höhere vom zweiten Grade, es ist eine reflectirte Vorstellung, oder ein Begriff. Reflexion ist soviel als Zurückbringung der Aufmerksamkeit auf uns selbst. — Die

3. Art, wodurch Vorstellungen bestimmt und zu Begriffen gemacht werden, ist die Abstraction. Zuerst bedeutet dies die Zerlegung des Ganzen in seine Theile, vermöge der willkührlichen Richtung der Aufmerksamkeit, die sich erst auf den einen, dann auf den andern Theil eines Gegenstandes wenden kann. Abstrahiren heißt aber seine Aufmerksamkeit von etwas abziehn, und die Vorstellungen, welche durch dieses Weglenken der Aufmerksamkeit von einem oder dem andern Theile der niedern Vorstellung entstehen, heißen abstracte Vorstellungen oder Begriffe, obwohl dieses Vermögen, unsere Aufmerksamkeit willkührlich bald auf den einen bald auf den andern Theil zu lenken, auch zu den reflectirten und combinirten Vorstellungen erfordert wird; daher man im allgemeinen wohl sagen kann, alle abstracten Vorstellungen sind Begriffe, und alle Begriffe sind abstracte Vorstellungen, denn zu allen wird das Vermögen der freien Richtung der Aufmerksamkeit erfordert.

Schlußanmerkung 1.

Es geht aus der gegebenen Definition deutlich hervor, daß die Begriffe nicht das Product sind einer einzelnen abgesonderten Fähigkeit in dem Systeme menschlicher Geistesthätigkeiten und Kräfte, sondern das Resultat ihres gemeinschaftlichen Zusammenwirkens; so wie in dem Menschen überhaupt eine solche Absonderung und Vereinzelung der verschiedenen Thätigkeiten und Kräfte nicht statt hat, sondern alle zu einem harmonischen Ganzen verbunden immer mit und ineinander wirken.

Gewöhnlich sieht man die Begriffe als Erzeugnisse der Vernunft oder des Verstandes mit der Sinnlichkeit an, wogegen wir bewiesen haben, daß der freie Wille, oder die absichtliche und willkührliche Richtung der Aufmerksamkeit zu ihrer

Hervorbringung eben so nothwendig ist. — Eben so muß auch das Gedächtniß mitwirken, denn was würde uns das Vermögen helfen, die Aufmerksamkeit von einem zum andern Theile zu wenden, wenn wir nun dasjenige, wovon wir abstrahirt hätten, gänzlich vergäßen; wir würden dann bei all unserm Denken und Forschen eben so viel verlieren als gewinnen und neues hinzudenken. — Zur Bildung der Begriffe gehört also auch nothwendig das Vermögen, diejenigen Vorstellungen, wovon wir abstrahirt und weggedacht hatten, im Gedächtnisse fest zu halten und nachher wieder zu merken. Das Gedächtniß muß man sich aber nicht als ein blos passives Seelenvermögen denken, sondern es hängt das wahre Gedächtniß sehr genau zusammen mit jener willkührlichen Aufmerksamkeit, worin das Wesen des Begriffes besteht; ohne das Vermögen, Vorstellungen, welche unserm Bewußtseyn entschwunden, wieder in dasselbe zurückzurufen, würde auch nicht ein einziger Begriff zu Stande kommen, der als ein Ganzes aus Theilen zusammengesetzt ist. Gehen wir nämlich ein Ganzes nach seinen Theilen in Gedanken durch, so richtet sich unsere Aufmerksamkeit in einem Momente vorzüglich auf einen oder einige Theile, während wir die andern mehr unbeachtet lassen; sind wir nun aber alle Theile durchgegangen, und soll nunmehr das Ganze in Eins zusammengefaßt werden, so müssen wir alle jene Theilvorstellungen, die wir vorhin wechselweise außer Acht ließen, nun wieder auf einmal auffassen und in unserm Bewußtseyn von neuem hervorrufen.

Endlich gehört auch die Einbildungskraft noch zur Bildung des Begriffes.

Die Einbildungskraft ist von der sinnlichen Empfänglichkeit dadurch unterschieden, daß ihr die Vorstellungen nicht wie der Sinnlichkeit gegeben werden, sondern daß sie solche ursprünglich hervorbringt und erzeugt, daher denn auch die Einbildungskraft vorzüglich die Vorstellungen des zukünftigen umfaßt, so wie das Gedächtniß jene des vergangenen. Sie ist, wie schon gesagt, zur Bildung des Begriffes unentbehrlich, denn um die Theile eines Ganzen ordnen und zusammenfassen

zu können, müssen wir doch schon einige vorläufige Vorstellungen von dem Ganzen selbst haben, obgleich wir dies erst nach vollendeter Erforschung und Auffassung vollständig erkennen. Diese Anticipation dessen, was erst später näher bestimmt werden kann, ist ein Act der Einbildungskraft, und er hat einen viel größern Antheil an der Bildung der Begriffe, als man gewöhnlich voraussetzt.

Schlußanmerkung 2.

Das Wesen des Begriffes liegt in der willkührlichen Begränzung und Bestimmung, daher kann jede Vorstellung, auch die ganz niedere und sinnliche, zu einem Begriffe erhöht und ausgebildet werden. Aber auch diejenige, die schon bestimmt ist, kann immer noch mehr bestimmt und entfaltet werden. Es kann diese Bestimmung der Vorstellung ins unendliche fortschreiten, sie hat gar keine Gränzen. Es muß wenigstens jetzt noch zweifelhaft gelassen werden, ob es einen ganz vollständig bestimmten, durchaus vollendeten Begriff geben könne. Ein solcher würde nicht mehr in die Klasse der übrigen gehören.

Schlußanmerkung 3.

Wir müssen es uns noch einmal deutlich machen, daß der unterscheidende Charakter des menschlichen Vorstellungsvermögens in der freien willkührlichen Bewegung der Aufmerksamkeit bestehe. Auch die Thiere haben Vorstellungen. Sie haben dieselben Sinne wie wir, und auch eine Art von Gedächtniß und Einbildungskraft kann man ihnen nicht absprechen. Dasjenige aber, was den Menschen zum Menschen macht, und wovon sich bei den Thieren auch nicht die geringste Spur findet, ist jene willkührlich freie Bewegung seiner geistigen Kraft und Thätigkeit.

Anmerkung. Begriff heißt in dem neuern Latein nach Baco und Leibnitz: idea. Im guten alten ciceronischen Latein aber darf man diese Benennung nicht brauchen; das eigentliche ächt classische Wort ist notio. Im scholastischen Latein endlich findet man für Begriff: conceptus.

Von den verschiedenen Arten der Begriffe.

§. 1. Die allgemeinste Eintheilung der Begriffe ist jene in generische und specielle und individuelle. Z. B. lebendiges Wesen ist ein generischer Begriff; Mensch ein specieller; Julius Cäsar ein individueller.

Diese Eintheilung betrifft eigentlich nur die Unterordnung der combinirten Begriffe. — Die combinirten Begriffe entspringen durch Vergleichung und Verbindung der einzelnen Vorstellungen.

Durch Verbindung aller gemeinschaftlichen Merkmale, wodurch eine Anzahl gleichartiger Individuen gleichartig ist, entsteht der Begriff einer Art (species). Verbindet man nun wieder mehrere Arten, so entsteht der noch höhere allgemeinere Begriff einer Gattung, eigentlich aber hat diese Verbindung und Steigerung der Begriffe keine bestimmten Gränzen; — zwischen der höhern Gattung und der Art kann man entweder nur eine einzige Art in die Mitte setzen oder sehr viele Untergattungen, Arten und Unterarten. Ferner ist auch diese Steigerung und Combination der Begriffe darum nicht ganz bestimmt, weil sich die höchste Gattung nicht wohl angeben läßt. Man hat zwar mehrere Versuche gemacht, aber ohne hinreichenden Erfolg, — einige haben als den höchsten Gattungsbegriff, als das summum genus angegeben den Begriff des Dinges oder des Seyns, andere haben behauptet, der Begriff Etwas übersteige diesen noch; wieder andere haben den Begriff der Einheit (unum) als den Urbegriff dargestellt.

Soll damit der höchste Begriff, aus dem alle übrigen entspringen, in den sie zuletzt alle sich wieder auflösen, gemeint seyn, so geben alle diese Antworten keine befriedigende Erklärung, wie dies sich zeigen wird, wenn wir eine besser erschöpfende gefunden haben, oder jenen Begriff, der in dem angegebenen Sinne wirklich der höchste ist.

Sieht man aber blos auf die gewöhnliche Eintheilung der

generischen, speciellen und individuellen Begriffe und auf den praktischen Nutzen derselben, so braucht man sich gar nicht so hoch zu versteigen, indem diese Subtilitäten doch von gar keinem Einfluß sind auf die praktische Eintheilung und Unterordnung der Begriffe.

Wichtiger aber ist der Unterschied, daß einige Eintheilungen in Gattungen und Arten natürlich sind, andere künstlich; z. B. die Eintheilung Pflanzen als Gattung, Baum als Art, Lindenbaum als Unterart ist natürlich. Die Eintheilung Schiff als Gattung, Ruderschiff als Art ist künstlich. Und noch ungleich wichtiger sind die Unterschiede, welche statt finden unter derjenigen Klasse von Begriffen, die man gewöhnlich unter dem Namen der abstracten oder allgemeiner zusammenzufassen pflegt. Gewöhnlich nimmt man unter der Benennung: abstracte Begriffe, mehrere Arten von höheren Begriffen auf, die eigentlich noch davon unterschieden sind und seyn müssen.

Vor allen Dingen unterscheide man den blos generischen oder den Allgemeinbegriff von dem abstracten. — Der generische Begriff bezieht sich allemal auf einen ganzen Gegenstand, wenn dieser gleich ein allgemeiner, eine Gattung ist; dahingegen der abstracte eine willkührliche Trennung und eine Absonderung von demselben voraussetzt; wie z. B. die Begriffe: Eigenschaften, — Zustände, — Verhältnisse, welche wir alle von den Gegenständen, woran wir sie wahrgenommen haben, abzusondern vermögen. Unter diesen abstracten Begriffen findet selbst wieder eine solche Unterordnung und Eintheilung statt, wie diejenige ist, wodurch man die gewöhnlichen generischen und speciellen Begriffe unterscheidet. Es gibt unter ihnen wieder allgemeine und allgemeinere und andere mehr specielle Begriffe.

Da das Wesen der Abstractionsbegriffe auf der Absonderung und Trennung oder Theilung beruht, so ist das eigentliche Kennzeichen der abstracten Begriffe im engern Sinne: daß allemal zwei sich streng einander entgegengesetzt sind, indem sie ja durch Theilung entstehen. Solche abstracte Begriffe oder

Gegensätze sind z. B. Form und Stoff, Quantität und Qualität, Zweck und Mittel, Zeichen und Bedeutung, Ursache und Wirkung. Von den abstracten Begriffen im engern Sinne müssen noch sorgfältig unterschieden werden die intellectuellen und universellen, obgleich man gewöhnlich auch diese abstracte Begriffe zu nennen pflegt, welches insofern nicht unrichtig ist, als die Geisteshandlung der Abstraction auch zu diesen erfordert wird. Eigentlich aber si..d sie nicht mit einander zu verwechseln.

Intellectuelle Begriffe sind solche, welche nicht eine Vorstellung äußerer Gegenstände enthalten, sondern sich auf unsere eigene geistige Thätigkeit beziehen; wie z. B. der Begriff des Denkens, der Einbildungskraft ꝛc. — Man könnte hier den Einwurf machen, auch diese seyen ja Theilbegriffe, welche einen Gegensatz haben, so ist der Geist entgegengesetzt dem Körper, das Denken dem Wollen oder auch dem Anschauen, die Einbildungskraft der Vernunft oder der Sinnlichkeit; allein diese Gegensätze sind gar nicht so streng und nothwendig, als die Gegensätze der eigentlich abstracten Begriffe. Man kann zwar das Denken dem Wollen und Anschauen entgegensetzen, allein man kann von dem Denken sich recht gut einen Begriff machen, ohne eben auf jene Gegensätze Rücksicht zu nehmen, welches aber bei den abstracten Begriffen nicht möglich ist.

Universelle Begriffe sind z. B. die Begriffe der höchsten Naturkräfte und Elemente, sodann der Begriff der Natur und Welt selbst, endlich die Begriffe der Grundzahlen, welche keineswegs durch Abstraction von den sinnlich gegebenen entstanden seyn können.

Der Begriff der Natur oder der Welt ist keineswegs ein generischer, denn sein Gegenstand ist ein wirkliches, einziges Wesen oder Individuum; er ist aber auch kein specieller, weil in ihm alles reelle umfaßt wird; er ist endlich auch kein abstracter im engern Sinne, weil er ja die ganze Wirklichkeit umfaßt, nicht blos eine besondere Eigenschaft oder ein abstrahirtes Verhältniß derselben.

Die höhern Begriffe also, welche für die Theorie die größte Wichtigkeit haben, werden noch in drei verschiedene Arten eingetheilt, die man sorgfältig unterscheiden muß:

1. Abstracte Begriffe im engern Sinne, welches allemal vollkommene Gegensätze sind und sich eben sowohl auf die allgemeinsten Eigenschaften der Körperwelt als der Geisterwelt beziehen; wie z. B. Form und Stoff, Quantität und Qualität 2c.

2. Die intellectuellen Begriffe, oder die Begriffe von unsern eigenen geistigen Thätigkeiten und Kräften z. B. Wille, Geist.

3. Die universellen Begriffe, die sich auf die allumfassenden Individuen beziehen. Z. B. der Begriff der Natur, der Welt, der Elemente, der Einheit und der Grundzahlen.

Für die Philosophie nun ist diese Eintheilung aller theoretischen und philosophischen Begriffe in intellectuelle, universelle und abstracte von der größten Wichtigkeit. In dem gemeinen Leben ist eine so strenge Unterscheidung nicht nöthig; da pflegt man alle höhern philosophischen Begriffe unter dem Namen abstracte Begriffe zusammen zu fassen.

Sowie nun diese Eintheilung nur für die philosophische Untersuchung Bedeutung und Werth hat, so ist die Eintheilung in generische, specielle und individuelle von ganz praktischem Gebrauche. Wir würden gar nicht zweckmäßig denken und dem Gedachten gemäß handeln können ohne diese Unterordnung und Eintheilung der Begriffe. Die ganz unermeßliche Anzahl unserer Vorstellungen wäre ohne diese Classification für uns völlig unübersehbar und anwendbar. Uebrigens darf man aber nicht glauben, daß durch diese Eintheilung der Begriffe in generische, specielle und individuelle, so groß auch immer ihr praktischer Nutzen ist, für die Erkenntniß viel gewonnen wäre. Auch die Natur classificirt: aber unsere Classificationen sind größtentheils nach äußern Kennzeichen sehr willkührlich und zufällig eingerichtet und gründen sich gar nicht auf eine tief eindringende, wahre Naturerkenntniß.

Wir bemerken zuletzt noch folgende Eintheilungen der Begriffe:

1. Die in bejahende und verneinende.

Ein verneinender Begriff ist ein solcher, der eine Negation in sich schließt. Z. B. Unvollkommenheit. Hier ist die Verneinung auch sogar in der Sprachform ausgedrückt durch die particula negativa un; es gibt aber andere Verneinungen, wo dies nicht der Fall ist; z. B. der Begriff: Irrthum, Beschränkung. — Verneinende und bejahende Begriffe sind übrigens nicht sowohl Begriffe, als Urtheile, denn das Bejahen oder Verneinen, das Prädiciren oder Nichtprädiciren ist nicht Sache des Begriffs, sondern des Urtheils.

2. In relative und absolute.

Auch diese Eintheilung bezieht sich zum Theil auf Urtheile, die die Form des Begriffs annehmen, und nicht auf Begriffe im eigentlichen ursprünglichen Sinne. —

Man nennt relative Begriffe solche, die einem Gegenstande nur beigelegt werden in Beziehung auf einen andern Gegenstand und sein quantitatives und qualitatives Verhältniß zu diesem, die unter gewissen Einschränkungen und unter gewissen Rücksichten von den Gegenständen prädicirt werden, z. B. hoch und niedrig, böse und gut. Was in Vergleich mit diesem Dinge groß ist, ist in Vergleich mit einem andern klein u. s. w.

Daraus erhellt nun, daß diese Eintheilung nicht so die Begriffe selbst betrifft, als den Gebrauch derselben. Ein Begriff, den man einem Gegenstande ohne Einschränkung beilegt, ist ein absoluter. — Eine

3. Eintheilung bezieht sich nicht so auf die Begriffe selbst, wie auf die Anwendung derselben; die Eintheilung nämlich, oder vielmehr die Behandlungsart der Begriffe in abstracto und in concreto. Man kann einen und denselben Begriff oftmals auf diese beiderlei Arten behandlen und z. B. den Begriff des Rechts oder des Schicklichen betrachten in abstracto, indem man den Begriff selbst erörtert; oder auch in concreto, um in einzelnen Fällen zu unterscheiden, was recht und schicklich sey. —

Wichtiger aber ist die

4. Eintheilung der Begriffe in einfache und zusammengesetzte.

Diese Eintheilung ist zwar an und für sich deutlich genug; die große Schwierigkeit liegt nur darin zu entscheiden, ob es einfache Begriffe im Menschen gibt und welche diese seyen. Die Beantwortung dieser Frage, welche erst später befriedigend gelöst werden kann, wollen wir indessen hier schon vorzubereiten suchen. Zuvor aber bleibt uns noch die Frage übrig, ob es denn einen höchsten Begriff gebe? Die Antwort auf diese Frage kann uns vielleicht zum Aufschluß dienen über die Eintheilung oder die Herleitung der subalternen Begriffe.

Sind Begriffe aus andern abgeleitet, so muß diese Ableitung doch irgendwo stille stehn, wir müssen endlich auf einen Begriff kommen, welcher der erste und höchste ist und sich nicht weiter herleiten läßt. Solche höhere Urbegriffe nun, welche als die Quelle aller übrigen abgeleiteten und zusammengesetzten Begriffe angesehen werden, nennt man in mehreren philosophischen Systemen Ideen, wie dies bei Plato und seit Kant auch in der neuern deutschen Philosophie statt findet.

Idee heißt ursprünglich Bild. Plato aber und alle seine Anhänger verstehen unter Idee die ewigen Urbilder aller Wesen, wonach der göttliche Geist alle Dinge geschaffen und gebildet hat, und wovon die äußern Erscheinungen der wirklichen Welt nur mehr oder minder unvollkommene Nachbildungen sind.

In der neuern Philosophie aber, bei Kant, bezeichnet man mit der Benennung Idee gewisse, das eigentliche Verstandesvermögen übertreffende Begriffe, welche denn auch, um sie von den Verstandesbegriffen zu unterscheiden, Vernunftbegriffe genannt werden. Dies diene nur zu einer historischen Erläuterung.

Alle Begriffe sind nur mehr oder minder bestimmte und ausgebildete sinnliche Vorstellungen. Der einzige Begriff, welcher durchaus nicht aus irgend einer sinnlichen Vorstellung

abgebildet werden kann, ist der Begriff des Unendlichen. Dieser Begriff des Unendlichen ist dann auch der einzige, der als ein Begriff besondrer Art und als der höchste aller Begriffe unterschieden zu werden verdient; der einzige, der Idee genannt werden kann, in dem Sinne, wo Idee bedeuten soll einen höheren übersinnlichen Begriff; — wir nehmen also nur eine Idee an, nämlich diesen Begriff des Unendlichen, welche alle übrigen Begriffe beherrscht und beherrschen soll.

Von dem Ursprunge der Begriffe.

Die Frage von dem Ursprunge der Begriffe betrifft nichts weniger, als den Hauptpunkt der ganzen Philosophie. Wird sie befriedigend und zugleich bestimmt und verständlich beantwortet, so hat man in der philosophischen Untersuchung einen großen Schritt vorwärts gethan und die bedeutendste Schwierigkeit überwunden; ist hingegen die Beantwortung falsch und unrichtig ausgefallen, wie z. B. bei den Empirikern, welche behaupten, alle Begriffe seyen nur sinnlichen Ursprungs und für nichts anders zu halten, als für die Abdrücke der äußern körperlichen Dinge, so wird mit dieser verkehrten Lösung des Problems zugleich ein Grundirrthum an die Spitze der Philosophie gesetzt, aus dem nachher ein ganzes System von zusammenhängenden Irrthümern sich entwickelt.

Wenn aber auch die Beantwortung jener Frage nur mangelhaft, unbefriedigend oder dunkel und unverständlich ausfällt, wie dies bei Kant der Fall ist, so kann man gewiß seyn, daß die nämliche Unvollkommenheit und Dunkelheit auch in der ganzen Gedankenfolge eines solchen Systems herrschend wird.

Um die Frage zu entscheiden, was in den menschlichen

Begriffen einen höhern, übersinnlichen Ursprung haben muß, ist es nothwendig dasjenige in unsern Vorstellungen zu unterscheiden, was aus sinnlichen Eindrücken und Empfindungen nicht entsprungen seyn kann, weil es entweder über alle sinnliche Anschauung erhaben ist, oder weil es von dieser schon vorausgesetzt wird und also schon früher in uns vorhanden seyn muß. — Eine solche Idee aber, die durch sinnliche Anschauung nicht empfangen und gegeben seyn kann, weil sie die Schranken derselben weit übersteigt, ist die Idee des Unendlichen und zwar der unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle.

Zwar ist in jeder Anschauung eine Mannigfaltigkeit gegeben, allein sey diese auch noch so groß und reich, sie ist immer doch nur eine endliche, beschränkte; denn jede Anschauung als auf einen Gegenstand gerichtet, ist dadurch schon bestimmt und auf einen gewissen Raum, den der Gegenstand nun eben einnimmt, eingeschränkt. Eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle aber kann auf keinerlei Weise in einer so beschränkten Anschauung aufgefaßt, noch in einem äußern Eindruck empfangen oder von einem äußern Gegenstande gegeben werden. Es ist aber noch etwas anderes in unsern Vorstellungen enthalten, was gleichfalls nicht aus der Anschauung äußerer Gegenstände herzuleiten ist, weil es allen sinnlichen Eindrücken in uns vorhergegangen seyn muß. Dies ist die Idee der unendlichen Einheit, welche Idee auf alle unsere Vorstellungen angewandt wird und sie alle beherrscht. Denn jede Vorstellung setzt ja, weil sie sich auf einen Gegenstand beziehen soll, die Einheit dieses Gegenstandes und den Begriff der Einheit voraus. Es muß daher ein ursprünglicher Gedanke und Begriff der Einheit uns schon von Ewigkeit her beiwohnen und angeboren seyn, der allen äußern Wahrnehmungen vorhergeht, ja es würden diese ewig nur empirisch sinnliche Eindrücke bleiben, wenn sie nicht durch jene ursprünglich aus uns selbst hervorgehende Idee der unendlichen Einheit, welche man sich als die eigentliche Wurzel der Geisteskraft des Menschen denken muß, zu Gedanken und Begriffen erhoben würden.

Die ursprüngliche uns angeborne Idee der Einheit aber

kann, insofern sie auf alle Gegenstände ohne Unterschied anwendbar ist, und auch wirklich angewandt wird, nicht eine besondere, bestimmte Art von Einheit seyn, sondern Einheit überhaupt, allgemein umfassende Einheit.

Da ferner diese Einheit in allen Gegenständen nur auf eine mehr oder minder vollkommene Weise angetroffen wird, so muß diejenige Einheit, deren Idee in unserm Bewußtseyn allen sinnlichen Wahrnehmungen äußerer Gegenstände vorhergeht, eine schlechthin vollkommene seyn, und die mehr oder minder unvollkommene Einheit der äußern Gegenstände muß aus der besondern, individuellen Beschaffenheit der beschränkten Verhältnisse dieser erklärt werden.

Die ursprüngliche Einheit also, deren Idee uns angeboren ist und allen sinnlichen Eindrücken und Vorstellungen vorhergeht, ist — 1. eine allgemeine; 2. eine vollkommene Einheit; d. h. es ist eine unendliche Einheit, denn eben weil sie schlechthin allgemein und schlechthin vollkommen ist, ist sie auch nothwendig unendlich. — 3. Findet sich mithin in der gesammten Masse unserer Vorstellungen, was nicht von den äußern Gegenständen und sinnlichen Eindrücken herzuleiten ist, der Begriff der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle. Diese beiden, als weit über alle sinnliche Vorstellungen erhaben, als die Quelle, woraus alle andern einzelnen Begriffe hervorgehen und abgeleitet sind, als das Ideal, zu dem die abgeleiteten Begriffe sich nur wie höchst unvollkommene Nachbildungen und als Annäherungsversuche verhalten, werden deshalb von uns durch die eigenthümliche Benennung der Ideen unterschieden.

Es gibt daher nach unserer Ansicht zwei Ideen unter den menschlichen Begriffen, die Idee der unendlichen Einheit, und die Idee der unendlichen Fülle.

Diese Behauptung ist gar nicht im Widerspruche mit der oben vorgetragenen, daß es nur eine Idee in dem menschlichen Bewußtseyn gebe: die Idee des Unendlichen; denn jene beiden Ideen, die wir nun aufgestellt haben, stehen in der unzertrennlichsten Beziehung auf einander, und sind im Grunde nur eine

und dieselbe Idee in zwei verschiedenen Richtungen und Gestalten. Man könnte daher auch sehr gut sagen, es gibt in dem menschlichen Geiste nur die Eine Idee des Unendlichen, aber dieses Unendliche ist zweifacher Art; eine unendliche Einheit und eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit; man kann aber auch beides nun wirklich trennen und zwei verschiedene Ideen annehmen, die aber in der innigsten Verbindung und Beziehung stehen. Wir haben nun noch zu erklären, wie denn jene beiden Ideen in den menschlichen Geist hineinkommen, wie man sich jenes angeboren seyn eigentlich zu denken habe. Ganz vollständig kann diese Erklärung hier freilich nicht gegeben werden, weil der Ursprung alles desjenigen im menschlichen Bewußtseyn, wodurch dieses eigentlich ein menschliches, höheres, der Gotteserkenntniß fähigeres Bewußtseyn wird, nur allein aus der Fülle des unendlichen, göttlichen Wesens und Bewußtseyns selbst vollkommen herzuleiten ist: ein Gegenstand, der ganz in dem Gebiete der Theologie liegt, mit dem sich also unsere Untersuchung nicht gründlich beschäftigen darf. — Doch wird sich hier deutlich machen lassen, was denn jene beiden Begriffe in dem menschlichen Bewußtseyn sind, und wie sie in ihm entstehen, oder, da man sie als vorhanden voraussetzt, erwachen.

Es ist schon früher bemerkt worden, daß der Begriff der unendlichen Einheit auf alle sinnlichen Anschauungen äußerer Gegenstände ohne Ausnahme angewandt und von diesen vorausgesetzt wird, daß er also schon vor ihnen in unserm Bewußtseyn vorhanden seyn müsse. Dieser Begriff, dessen Entstehen aus der jetzigen Form unseres Bewußtseyns nicht herzuleiten ist, kann daher nur aus einem frühern, von dem jetzigen ganz verschiedenen Zustande dieses Bewußtseyns erklärbar seyn, und als eine zurückgebliebene Erinnerung von diesem betrachtet werden.

Aus der Erinnerung eines ehemaligen Zustandes, wo unser Ich mit dem göttlichen Bewußtseyn der unendlichen Ichheit und Einheit selbst noch Eins war, entspringt dieser Begriff der Einheit; es ist das wiedererwachende Bewußtseyn jener ur-

sprünglichen Einheit ein Gedanke, den wir aus unserm eigenen Bewußtseyn in den Gegenstand hinübertragen, und den unsere Einbildungskraft dann dort umfaßt; der aber in der Wirklichkeit weder in der sinnlichen Anschauung, noch in ihren Gegenständen enthalten seyn kann, da das eigentliche Wesen von dieser ja in der Beschränkung, mithin in der Endlichkeit besteht. Es ist also die unendliche Fülle, die wir oft in den Gegenständen der sinnlichen Welt zu erblicken meinen, nur das Product unserer eigenen Geisteskraft und Thätigkeit, welches wir durch eine leicht zu erklärende Verwechselung den Gegenständen selber leihen und dann in ihnen selber zu finden wähnen.

Wie kommt denn nun aber unser Geist dazu, diesen Gedanken der unendlichen Fülle in die Gegenstände hineinzulegen, diese überall zu suchen und vorauszusetzen? — Es läßt sich dieses nur erklären aus einem, dem menschlichen Geiste ursprünglich beiwohnenden, unvertilgbaren Streben nach dieser unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle. So zerfällt also das Wesen des menschlichen Geistes in zwei Hauptthätigkeiten; die Erinnerung der unendlichen Einheit, und das Streben nach unendlicher Fülle. Die erste ist dem Menschen aus seiner ehemaligen näheren Verbindung mit dem göttlichen Wesen selbst übrig geblieben. Die letztere ist ein aus der innern Natur der geistigen Thätigkeit selbst sich entwicklendes, ursprüngliches, nothwendiges Streben.

Diese beiden Bestandtheile unseres Bewußtseyns sind es eigentlich, welche den Menschen zum Menschen machen, sie sind die Quelle aller jener hohen Begriffe und Gedanken, die ihn über die Thierheit und die engen Schranken des blos sinnlichen Lebens erheben; und was aus ihnen ausfließt in das menschliche Denken, ist gerade das, was man das göttliche nennen kann.

Von der logischen Vollkommenheit der Begriffe.

Nach der schon früher gegebenen Definition des Begriffs ist es einleuchtend, daß die Begriffe einer mindern oder größern, immer höher steigenden Vervollkommnung fähig sind; es fragt sich nun, worin diese Vollkommenheit eigentlich bestehe?

In der bisherigen Logik setzte man die Vollkommenheit der Begriffe vorzüglich in folgende drei Eigenschaften, in die Klarheit, Deutlichkeit und Bestimmtheit. Allein es bedürfen diese Kennzeichen der Begriffe selbst noch einer nähern Erörterung und Erklärung, um vollkommen befriedigend und fruchtbar zu seyn. Man muß die folgenden Erklärungen aber nur als vorläufige Worterklärungen oder Nominalerklärungen ansehen, denn das, wodurch ein Begriff die logische Vollkommenheit eigentlich erhält, kann erst später erörtert werden.

Die Worterklärungen jener drei Bestandtheile der logischen Vollkommenheit sind folgende:

Bestimmt kann ein Begriff genannt werden, wenn derselbe in seinen äußern Gränzen von allen übrigen verwandten und angränzenden Begriffen hinlänglich geschieden und abgesondert ist.

Klar nenne ich ihn, wenn der Punct der Einheit, worauf alle einzelnen Theile und Glieder des Begriffes zusammenkommen, und worauf sie sich beziehen, vollkommen einleuchtend ist.

Deutlich ist ein Begriff, wenn auch die einzelnen Glieder und Bestandtheile, die ein Begriff umfaßt, hinlänglich von einander unterschieden sind.

Die Bestimmtheit bezieht sich also auf die äußere Umgränzung des Begriffes; die Klarheit auf die innere Einheit; die Deutlichkeit auf die Anordnung und die gegenseitige Unterordnung der einzelnen Glieder.

Die Lehre von der logischen Vollkommenheit der Begriffe ist für die Logik selbst von der äußersten Wichtigkeit. Es werden hier weit häufigere und gröbere Fehler begangen, weit bedeutendere, gefährlichere Irrthümer veranlaßt und fortgepflanzt durch unbestimmte, dunkle, verworrene Begriffe, als durch falsche, fehlerhafte Schlüsse. Die eigentlichen Fehlschlüsse sind eher hier zu entdecken, aber wo einmal verworrene Begriffe herrschend geworden sind, da ist der Irrthum oft tief versteckt, eingewurzelt und äußerst schwer auszurotten. Nicht in irrigen, verkehrten Schlüssen, sondern weit mehr in der logischen Unvollkommenheit der Begriffe liegt der Grund der hartnäckigsten, beharrlichsten Vorurtheile und Irrthümer in der gemeinen Denkart sowohl, als in den Systemen der Philosophen. Haben sie sich hier schon gleich in die ersten Grundsätze eingeschlichen, so theilen sie sich auch allen übrigen aus diesen entwickelten und abgeleiteten mit und pflanzen sich durch die ganze Reihe der systematischen Folgerungen fort.

Die Lehre von der logischen Vollkommenheit der Begriffe ist einerlei mit der Theorie der Definition. Die **Definition** ist ein in **Worten ausgedrückter und bestimmter Begriff**.

Die Theorie der Definition ist die Lehre von den Regeln, nach welchen man bei der Bestimmung und Erklärung eines Begriffes verfahren muß, oder auch die Lehre von dem Ideal, nach welchem jede Definition gebildet und dem sie genähert werden soll. Denn da schon vorhin gezeigt worden, daß die Begriffe ins unendliche bestimmbar sind und sich vervollkommnen lassen, so folgt daraus, daß auch die Definition einer stäts fortschreitenden, immer höher steigenden, aber nie einer vollendeten, absoluten Vollkommenheit fähig sey. — Die Definition wird in definitio **nominalis** und **realis**, **Worterklärung** und **Sacherklärung** eingetheilt; was dieses heißen wolle, ist an und für sich deutlich genug.

Streng genommen sind die Worterklärungen blos grammatische Definitionen, und die Erkenntniß, die man durch sie erlangt, ist eine bloße Sprachkenntniß. Für die Philosophie, ja

für alle theoretische Erkenntniß überhaupt sind nur Realdefinitionen von Werth und Nutzen.

Für die Realdefinition pflegt man die Regel festzusetzen, daß diese enthalten müsse: 1. das genus; 2. die differentia specifica, oder den specifischen Unterschied eines Gegenstandes; z. B. von einem Thier, einer Pflanze, einem Metalle gibt man zuerst die Gattung an, und dann das eigenthümliche der besonderen Art oder Species.

Das mangelhafte dieser Annahme in philosophischer Hinsicht wird sich vollkommen deutlich machen lassen. Nicht einmal zu erwähnen, daß es philosophische Begriffe gibt, z. B. der Begriff der Gottheit, der Welt, der Natur, auf welche jene beiden Bestandtheile der Realdefinition gar nicht anwendbar sind, so ist außerdem eine Definition, die beide enthält, zwar hinreichend, um den definirten Gegenstand in praktischer Hinsicht von andern Gegenständen zu unterscheiden, allein für die eigentliche Erkenntniß ist dadurch gar nichts gewonnen; ein Beispiel wird die Sache klarer machen. Um zwischen Metallen zu unterscheiden, mag es genügen, ein oder das andere äußere Merkmal zu kennen. Eine Münze von Silber werden wir von einer zinnernen oder bleiernen, oder eine falsche von einer guten unterscheiden durch die Farbe, das Gewicht, den Klang. Für den blos praktischen Gebrauch des gemeinen Lebens, im Handel und Wandel, wo es blos darauf ankommt, höhere oder mindere, ächte oder unächte Münzsorten zu unterscheiden, mag eine solche durch Beobachtung einzelner äußerer Merkmale erlangte Erkenntniß vollkommen hinreichen. Der Naturforscher aber, der das eigentliche, wahre, innere Wesen der Metalle zu erforschen strebt, dürfte bei einer so oberflächlichen Auffassung äußerer Unterscheidungszeichen gar nicht stehen bleiben. Ihm ist eine chemische, physikalische Kenntniß der Metalle, ihrer Natur, ihres Verhältnisses zu andern Körpern und Kräften ꝛc. durchaus unentbehrlich.

Für dieses praktisch gültige und anwendbare Unterscheiden gilt jene gewöhnliche Regel der Definition, daß man zuerst die Gattung eines Gegenstandes kennen muß, und dann die unter-

scheidenden Merkmale, oder den specifischen Unterschied, aber auch nur auf die gemein praktische Sphäre schränkt diese Regel sich ein, für die philosophische Untersuchung müssen wir uns nach einem höhern Ideale von Definition umsehen.

Worin besteht aber nun dieser Unterschied der praktischen und philosophischen Ansicht?

In dem praktischen Leben, wo es blos darauf ankommt, Dinge zu gewissen Zwecken und Absichten zu gebrauchen und zu benutzen, wird es gar nicht erfordert, sie ihrem innersten Grund und Wesen nach vollkommen zu erkennen, sondern es ist hinlänglich nur diejenigen Eigenschaften an ihnen zu unterscheiden, die zu diesem praktischen Gebrauche dienlich und zweckmäßig sind, und wonach die Art und Weise dieses Gebrauchs selbst bestimmt wird. Ganz anders verhält es sich mit der philosophischen Ansicht, bei der von Anwendbarkeit und Brauchbarkeit für gemeine praktische Absichten und Zwecke durchaus nicht die Rede seyn kann, sondern die einzig und allein darauf ausgeht, die Natur aller Dinge, ihr Entstehen, ihre allmälige Entwicklung, ihre letzte und höchste Bestimmung, so wie ihren allgemeinen und nothwendigen Zusammenhang, ihre mannigfaltigen Thätigkeiten und Kräfte, Formen und Gesetze den innersten Gründen nach zu erkennen und zu begreifen.

Es erklärt sich von selbst, daß zu dieser Erkenntniß ein bloß oberflächliches Auffassen und Unterscheiden äußerer Merkmale und Eigenschaften keineswegs zureiche, sondern nur eine gründliche, erschöpfende, tief und vollkommen den innern Gehalt der Gegenstände durchdringende Erfahrung hier den beabsichtigten Zweck herbeiführen könne.

Welches ist denn nun aber jenes Ideal von Definition, welches die philosophische Untersuchung fordert? Die allgemeine Regel, welche für jede philosophische und theoretische Definition Gültigkeit hat, besteht darin, daß jede Definition, die wissenschaftlich seyn soll, g e n e t i s ch seyn muß; denn eine philosophische Sacherklärung ist nur dann befriedigend, wenn sie mit der Auffassung der innersten Natur eines Gegenstandes die Ergründung seines ersten ursprünglichen Entstehens natürlich zu verbinden sucht.

Jede philosophische Definition muß demnach genetisch seyn, so wie jede wahrhaft genetische Definition philosophisch ist. Wir machen beiläufig hier die Bemerkung, daß das, was man gewöhnlich in der Behandlung anderer nicht philosophischen Materien philosophischen Geist nennt, eigentlich nur in dieser genetischen Erklärung bestehe. Jeder wahrhaft philosophische Kopf wird den Gegenstand seiner Untersuchung, er sey welcher er immer wolle, so historisch wie möglich darzustellen suchen. So hoch sein Forschungsgeist nur immer sich zu heben vermag, wird er bis zu der ersten Quelle durchzudringen streben, um aus dieser sein ursprüngliches Entstehen herzuleiten und zu erklären; dann wird er ihn durch alle Stufen der allmäligen Entwicklung, durch die mannigfaltig abwechselnden Formen der Bildung hindurch bis zu dem Zustande verfolgen, worin er ihn in der Wirklichkeit findet, um so aus dem natürlichen Gange der Entwicklung das gegenwärtige Daseyn eines Gegenstandes, so wie die Form dieses Daseyns begreiflich zu machen. —

Ist nicht von einem äußern Gegenstande die Rede, sondern von einer Meinung, einem Begriffe, so wird auch hier der philosophische Geist damit beginnen, das erste Entstehen des Gedankens aus seinen einfachsten Grundelementen zu erklären, ihn in allen Modificationen und Formen, worin er nach und nach sich entfaltete, aufzufassen und bis zu der Stufe von Ausbildung und Vollendung oder auch Verbildung und Entartung durchzuführen, worin er sich in der Geschichte darbietet.

Versäumt man diese genetisch historische Erklärungsart, so wird Unvollkommenheit, Verworrenheit, Dunkelheit, Mangel an Begründung und Zusammenhang das ganze System der Darstellung und Erklärung drücken, man möge noch so subtil unterscheiden, so scharfsinnig und consequent raisonniren.

Aus dem eben gesagten ergibt sich natürlich, daß eine solche Behandlung der Gegenstände für blos praktischen Gebrauch keineswegs erforderlich sey: ja wollten wir, ehe wir die Gegenstände gebrauchen, uns vorher in so hoch steigende, so weit sich verbreitende, so künstlich verwickelte, tief-

sinnige Speculationen, oder ihre innersten Gründe und ihr erstes Entstehen verlieren, so würden wir in manchen Fällen gar nicht zum Handeln kommen. Man muß daher den praktischen Gesichtspunkt und den philosophischen sorgfältig unterscheiden.

Das zweite Erforderniß einer philosophischen Definition ist, daß sie charakteristisch sey. Es ist aber dieses nicht sowohl eine unnachläßliche Regel, sondern es bezieht sich vielmehr auf das Ideal der philosophischen Definition, welchem sich die besondern Definitionen mehr oder minder annähern sollen. — Daß die Definition genetisch sey, ist schlechthin Regel und conditio sine qua non; daß sie charakteristisch sey, darin besteht ihre Vollkommenheit. Eine Definition, die nicht genetisch ist, ist auch nicht philosophisch; die wahrhaft philosophische Definition aber kann mehr oder minder charakteristisch seyn, in sehr verschiedenen Graden, ohne daß sie darum aufhörte philosophisch zu seyn.

Das Prädicat der Charakteristik ist einer unbestimmten Steigerung fähig. Wir verstehen darunter, daß man bei der Definition des Gegenstandes sich nicht damit begnügen solle, ein oder das andere unterscheidende Merkmal aufzufassen, sondern daß man alle Eigenthümlichkeiten und Individualitäten erforschen und in dem Resultate der Untersuchung oder der Definition zusammenfassen und bezeichnen soll, wenn nämlich unser Zweck nicht irgend ein praktischer Gebrauch, sondern eine philosophische Erkenntniß ist. Die Eigenthümlichkeiten eines Gegenstandes aber sind unbestimmbar und unzählig, weil alle Wesen unter sich in Wechselwirkung und Verbindung stehen, aus jedem neuen Verhältnisse aber auch neue Eigenthümlichkeiten hervorgehen. So lehrt uns, um bei dem früher angeführten Beispiele stehen zu bleiben, jedes neue chemische und physikalische Verhältniß der Metalle auch neue charakteristische Unterschiede an ihnen kennen, und so groß deren Anzahl auch immer sey, so wird doch niemand behaupten, daß es nicht noch andere uns unbekannte geben könne.

Der eigentliche Grund nun der aufgestellten Regel, daß jede philosophische Definition genetisch und charakteristisch seyn müsse, wird erst in folgendem deutlich bewiesen werden können.

Es ist dies ein Punkt, von dem die richtige oder unrichtige Methode in der Philosophie fast allein abhängt. Eine in den alten Logiken gewöhnliche Classification der Prädicabilien bezieht sich bloß auf das äußere Fachwerk der Definition, ohne über das innere Wesen derselben den geringsten Aufschluß zu geben. Doch ist es wenigstens historisch nothwendig diese Classification zu kennen, die zum Theil schon aus dem vorhergehenden deutlich ist.

Anmerk. Praedicare heißt einen Begriff auf einen Gegenstand beziehen, ihn von diesem aussagen, praedicatum der auf den Gegenstand bezogne und von diesem ausgesagte Begriff, praedicamenta die Allgemeinbegriffe, welche auf die Gegenstände bezogen werden können, in abstracto betrachtet. Praedicabilia i. e. omnia quae praedicari possunt, heißen die Prädicate nach innerm Fachwerk und innerer Unterordnung der mindern oder größern Allgemeinheit und Wesentlichkeit betrachtet.

Gemäß dieser Classification zählen die alten Logiker fünf praedicabilia: genus — species — differentia — proprium — accidens. — Die ersten drei beziehen sich blos auf die Unterordnung der Merkmale und Prädicate nach ihrer mehrern oder mindern Allgemeinheit. Die beiden letztern beziehen sich auf den Unterschied der wesentlichen und zufälligen Prädicate, welche unterscheiden zu können freilich schon Einsicht in das innere Wesen des Gegenstandes voraussetzt.

Von den theoretischen Vermögen des Menschen, den einzelnen Zweigen und Theilen seiner Denkkraft nach ihrer Verschiedenheit und ihrer gegenseitigen Verbindung.

Wir haben in dem vorhergehenden die Erinnerung und die Einbildungskraft bezeichnet als die Vermögen vergan-

gener und zukünftiger Vorstellungen, allein erst jetzt, nachdem die Theorie der Begriffe abgehandelt worden ist, kann das ganze System der zum Begreifen nöthigen Kräfte und Fähigkeiten dargestellt werden.

Das Vermögen der Begriffe überhaupt ist der Verstand. Da aber der Mensch in seinem Denken ein beschränktes Wesen ist, so hat er seine Begriffe nicht durch den reinen Verstand allein, sondern zur Bildung der Begriffe müssen auch noch andere Vermögen mitwirken.

Zuerst die Sinnlichkeit, d. h. das Vermögen Eindrücke von äußern Gegenständen zu empfangen. Diese sinnliche Empfänglichkeit ist nur auf die Gegenwart beschränkt. Daß aber eine auf das Gegenwärtige beschränkte Vorstellung eine bloße Anschauung und gar keine Erkenntniß gewähren, oder daß selbige gar nicht zu einem Begriffe werden könne, ist schon hinlänglich gezeigt worden. Damit der Mensch zu denken oder Begriffe zu erzeugen vermöge, sind Erinnerung oder Gedächtniß und Einbildungskraft durchaus unentbehrlich; die erste, um vergangene Vorstellungen wieder zu erwecken und ins Bewußtseyn zurückzurufen; die zweite, um die Zukunft zu anticipiren. Insofern diese überhaupt über die engen Schranken der sinnlichen Anschauung und der gemeinen Wirklichkeit in das Ideal nach freien Geistesschöpfungen sich erhebt, wird sie auch Dichtungsvermögen genannt.

Die Sinnlichkeit ist unter diesen Vermögen am meisten beschränkt, so wie die Einbildungskraft den weitesten und freiesten Spielraum hat. Die Erinnerung steht in der Mitte von beiden, nicht so arm und beschränkt, wie die sinnliche Anschauung, nicht so frei und ungebunden, wie die Einbildungskraft. Unter diesen drei Vermögen, welche den Stoff alles Denkens und Erkennens herbeiführen, nimmt die Erinnerung als Mittelglied die Hauptstelle ein. Diese Kraft ist gleichsam die Quelle, aus der alle Gedanken hervorgehen, oder auch der Grund, worauf das Gebäude der Erkenntniß gegründet wird.

Außer jenen drei Vermögen, welche alle nur den Stoff der Begriffe liefern, müssen aber auch noch andere da seyn, jenen

gegebenen Stoff in Form zu bringen und die Begriffe anzuordnen.

Es ist früher gezeigt worden, daß auch zu der gemächlichsten und beschränktesten Anschauung das Vermögen einer willkürlichen Richtung unserer Aufmerksamkeit, mithin Freiheit gehört. — Diese willkürliche Richtung der Aufmerksamkeit ist also eine Verbindung des praktischen Vermögens mit dem theoretischen, die Anwendung des Willens auf die Denkkraft. — Und diese Anwendung des Willens auf die Denkkraft ist es, was unter dem Namen Vernunft verstanden werden muß. Man könnte die Vernunft definiren als praktischen Verstand; so wie der Verstand das Vermögen der Begriffe, so ist die Vernunft das Vermögen der Gesetze, Zwecke.

Die Vernunft ist dasjenige, was den Menschen wesentlich unterscheidet, — in diesem Sinne heißt Vernunft die Möglichkeit eines freien Gebrauchs der Denkkraft. Jeder Mensch hat Vernunft, aber nicht jeder Mensch hat Verstand, oder wenigstens doch ein gleiches Maß desselben, denn der Verstand ist die späte Frucht aller vereinten geistigen Kräfte des Menschen, die nur durch eine angestrengte Uebung, eine stets fortschreitende Entwicklung zur höchsten Ausbildung und Vollendung gedeihen kann.

Vernunft aber ist die erste Bedingung, ohne welche das sinnliche Wesen sich nicht aus der niedern Sphäre der Thierheit zur Würde des Menschen erheben würde.

Als praktischer Verstand ist die Vernunft: der Verstand angewandt auf die äußern Gegenstände, oder auf die Sinnlichkeit, und ist in dieser Hinsicht dem eigentlichen Verstande weit untergeordnet.

Wir wollen den höchst wichtigen Unterschied zwischen Vernunft und Verstand durch einige Erläuterungen aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch etwas mehr ins Licht setzen. — Man redet z. B. wohl von einem göttlichen Verstande, aber nie von einer göttlichen Vernunft, weil auch schon nach der Voraussetzung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs Verstand (intelligentia) das höhere, Vernunft (ratio) aber das niedere, das untergeordnete ist.

Dies stimmt mit der gegebenen Definition, Vernunft sey der auf die äußern Gegenstände und die Sinnlichkeit angewandte, praktisch gewordene Verstand, vollkommen überein. Daß man aber vorzüglich das praktische Erkenntnißvermögen unter Vernunft verstehe, mag folgendes Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben beweisen. Man sagt z. B.: Cajus hat sehr viele Kenntnisse, sehr viel Verstand, aber handelt unvernünftig, ein Zeichen, daß man bei dem Worte Vernunft vorzüglich auf die Anwendung des Denkens auf das Handeln und Thun des Menschen Rücksicht nimmt. Ein anderes merkwürdiges Beispiel, welches die Annahme dieses Unterschiedes in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche beweiset, ist, daß man von Rasenden und Geisteskranken nicht sagt, sie haben die Vernunft, sondern sie haben den Verstand verloren.

Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, welches in sehr verschiedenen Graden von Vollkommenheit bei den Menschen angetroffen wird, bei allen einer sehr sorgfältigen Pflege und Bildung bedarf und eben darum auch sehr leicht zerrüttet und in Verwirrung gebracht werden kann, indem die Wirkungen heftiger Leidenschaften, krankhafter körperlicher Zustände, eine ganz vernachläßigte, schlechte, verkehrte Bildung hier die unheilbarsten Unordnungen verursachen; darum man auch diesen Zustand von Verstandesabwesenheit, oder Unvermögen, Verstandesverwirrung sehr treffend nennt. Oder es werden einige Begriffe aus der Masse der übrigen dermaßen herrschend, daß es von der Willkür des Menschen nicht mehr abhängt, sie zu ordnen und zu regieren, oder seine Aufmerksamkeit freiwillig auf sie zu lenken, daher man sie denn auch in dem gemeinen Sprachgebrauche fixe Ideen zu benennen pflegt.

Zwar entbehrt der Rasende, Wahnsinnige auch der Vernunft, insofern er unfähig ist, nach Absicht und Willkür vernünftig zu handeln, oder insofern die Vernunft das Vermögen des auf Sinnlichkeit angewandten Denkens ist und der allgemeinen Grundgesetze dieser Anwendung, oder das Vermögen der Schlüsse. Insofern hat der Rasende Vernunft, denn raisonni-

ren und zwar oftmals sehr künstlich und subtil raisonniren, Schlüsse an Schlüsse reihen, das kann der seines Verstandes beraubte zu Zeiten eben so gut, als der bei gesundem Verstande ist, nur daß er bei seinem Raisonnement von falschen Begriffen ausgeht, daß sein Denken und Schließen, so syllogistisch und scharfsinnig es auch in den einzelnen Theilen und Gliedern seyn mag, im ganzen doch ohne Anfang und Ende, ohne Plan und Zweck, Zusammenhang und Ordnung ist.

Nur bei den eigentlich Blödsinnigen, wenn bei dem äußersten Grade des Uebels ihre geistige Kraft und Thätigkeit entweder völlig unentwickelt oder abgestumpft und gelähmt ist, so daß sie wirklich zur Thierheit herabsinken, könnte man sagen, daß sie auch nicht einmal Vernunft haben.

Wie wichtig eine genaue Unterscheidung der geistigen Vermögen und Kräfte des Menschen und ihres gegenseitigen Werthes und Vorrangs sey, kann aus folgendem erklärt werden.

Anmerk. Der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft ist so wichtig, daß z. B. der Gegensatz der Kantischen und Leibnitzischen Philosophie auch mit darin besteht, daß in der erstern der Vernunft, in der andern dem Verstande die erste Stelle und der Vorrang eingeräumt wird.

Die drei den Stoff des Denkens herbeischaffenden Vermögen sind die Sinnlichkeit, die Einbildungskraft und die Erinnerung. Je nachdem man bei diesem Geschäfte der Herbeiführung des Stoffes dem einen oder dem andern jener Vermögen den Vorrang oder den größten Antheil zuerkennt, entsteht eine andere Philosophie; diejenige nämlich, welche den Stoff einzig von der Einbildungskraft hernehmen wollte, würde zur Schwärmerei führen; die ihn nur aus sinnlichen Eindrücken und Wahrnehmungen herleitet, ist jene verderbliche Denkart, die alles auf das Gebiet gemeiner Wirklichkeit beschränkt und das höhere geistige gänzlich aus dem Bewußtseyn vertilgt. Jene endlich, welche die Erinnerung als in der Mitte zwischen den beiden andern stehend, weder so beschränkt wie die Sinnlichkeit, noch so frei und ungebunden, wie

die Einbildungskraft, zum Grunde legen wollte, diese Philosophie würde eine historische genannt werden können, und gewiß ist es, daß nur eine solche historische Philosophie für die Wissenschaft wie für das Leben selbst vollkommen lehrreich und fruchtbar seyn würde. Eine solche Philosophie ist aber noch nirgend ausgeführt und vollendet worden, indem auch die bessern Philosophen ihre Systeme noch nicht genug von unnützen Subtilitäten, gehaltlosen Formeln und Abstractionen gereinigt haben.

Noch ein Vermögen, das in dem bis jetzt aufgestellten Systeme geistiger Kräfte nicht vorgekommen ist, bleibt uns zu bestimmen übrig, dies ist die Urtheilskraft. Die Urtheilskraft ist aber kein besonderes, für sich bestehendes Vermögen, sondern nur eine besondere Aeußerungsart der Vernunft. Urtheilen heißt specielle Gegenstände unter allgemeine Begriffe subsumiren, oder allgemeine Begriffe auf die besondern Gegenstände beziehen und anwenden.

Ist nun die Vernunft überhaupt das auf die äußern Gegenstände angewandte Denken, so erhellt daraus, daß die Urtheilskraft nichts von der Vernunft verschiedenes ist, sondern ein Theil und eine Aeußerung von ihr; das eigentliche Verhältniß, so wie die Einheit, die zwischen beiden statt findet, kann erst in der Lehre von den Schlüssen ganz erörtert werden.

Zweites Hauptstück.

Ontologie

oder die Lehre von den Grundsätzen.

Die Lehre von den Schlüssen oder von der Verbindung und Verkettung der Begriffe ist neben der Lehre von den Begriffen selbst das wichtigste Hauptstück der Logik. — Denn man

muß die Verbindung und Verkettung der Begriffe nicht als willkührlich ansehen, sondern sie beruht auf gewissen, ganz fest bestimmten Sätzen, die eben darum Grundsätze genannt werden.

Die Lehre von diesen Grundsätzen wird der größern Deutlichkeit wegen von jener über die Schlüsse abgesondert und für sich behandelt.

Sonach besteht die Logik aus drei Haupttheilen, der Lehre von den Begriffen, den Grundsätzen, und den Schlüssen. Daß die zweite der dritten vorhergehe, ist darum nothwendig, weil die Schlüsse sich auf die Grundsätze stützen und von denselben beherrscht und bestimmt werden.

Die Lehre von den allgemeinen Prinzipien alles Denkens oder den logischen Grundsätzen wird hier Ontologie genannt, d. h. Wissenschaft von den Dingen, oder dem Daseyn überhaupt, weil die allgemeinen Grundsätze des Denkens anwendbar sind auf alles Daseyn überhaupt, ohne Rücksicht auf eine besondere Art oder Modification desselben.

Prüfung der logischen Grundsätze.

Ehe wir die allgemeinsten Regeln des Denkens aufstellen, ist es nothwendig diejenigen, welche gewöhnlich als logische Grundsätze angegeben werden, aufmerksam zu prüfen.

Man nimmt gewöhnlich zwei logische Hauptgrundsätze an, den Satz des Widerspruchs und den Satz des zureichenden Grundes. Beide fordern eine strenge Kritik, und besonders bedarf die Frage von ihrer Gültigkeit und Anwendbarkeit in der höhern Philosophie der gründlichsten Untersuchung. Der Grundsatz des Widerspruchs ist, daß ein Gegenstand nicht zugleich seyn und auch nicht seyn kann, daß A nicht zugleich B und auch nicht B sey. Da dieser ein negativer Grundsatz ist, so setzt er einen positiven voraus, aus welchem er nur abgeleitet wurde. Dieser höhere logische po-

sitive Grundsatz, welcher auch von manchen Philosophen als ein drittes Princip der Logik aufgestellt wird, ist der Grundsatz der Identität oder der Einerleiheit, gemäß welchem jedes Ding sich selbst gleich, mit sich selbst ein und dasselbe ist: a = a. Es ist einleuchtend, daß der Grundsatz des Widerspruchs nur aus diesem herfließt; a kann darum nicht zugleich b und auch nicht b seyn, weil sonst a nicht mehr = a, sondern = nicht a seyn würde. Niemand wird sich einfallen lassen, die Richtigkeit und Gültigkeit des Grundsatzes der Identität und des Widerspruchs in Zweifel zu ziehen; aber es ist auch nicht abzusehen, was dadurch für die Erkenntniß gewonnen werde. Der Satz: a ist gleich a, ist absolut gewiß, oder er enthält nichts, was nicht schon in dem Begriffe a enthalten war. Ich weiß nur, daß a sich selbst gleich, d. h. a ist, aber über die Natur desselben erhalte ich keine neue Aufschlüsse. Daher wird es immer ein verkehrtes, fruchtloses Bemühen bleiben, diese Grundsätze mit Erfolg auf alles Denken überhaupt anzuwenden, indem sie zwar absolut gewiß und evident, aber auch vollkommen inhaltsleer, zum Gebrauche für die höhere Speculation durchaus untüchtig sind; so gewiß und unbezweifelt es immer ist, daß wir nicht zu gleicher Zeit einen Gegenstand unter einem Begriffe denken und auch nicht denken können, so leidet doch die Anwendung jenes Grundsatzes auf äußere, von uns unabhängige Dinge noch große Schwierigkeit. So könnte z. B. der Philosoph, wenn davon die Rede wäre, diese Grundsätze nicht blos auf unsere eigenen Gedanken, sondern auch auf die Gegenstände der äußern Welt anzuwenden, den Einwurf machen, daß es überhaupt kein eigentlich festes, beharrliches, ruhendes, absolutes Seyn gäbe, sondern daß alles in einer stäten Veränderung, ewigem Wechsel und Flusse sich befinde; sonach, würde jener sagen, hat der Satz a = a für die Philosophie keine reelle Bedeutung; denn jener Gegenstand, welcher a genannt wird, verändert sich unaufhörlich; somit ist a nach Verlauf eines unendlich kleinen Zeitraums, schneller, als man jenen Satz nur aussprechen kann, nicht mehr dasselbe a, sondern schon etwas modificirt und ver-

ändert; freylich, muß man hinzufügen, ist diese Veränderung so unmerklich, klein und unbedeutend, daß sie auf das praktische gar keinen Einfluß hat, und hier der Zweck, den man mit dem Gegenstande beabsichtigt, sehr gut erreicht werden kann. Allein in theoretischer Hinsicht, wo es einzig darauf ankommt zu bestimmen, was ein Gegenstand ist, müßte auf diese mögliche Veränderung die größte Rücksicht genommen werden. Daher denn auch hier die Anwendbarkeit jener Grundsätze sehr in Anspruch zu nehmen ist. In wiefern aber jene behauptete Veränderlichkeit der Dinge gegründet ist, oder nicht, dies kann erst aus den spätern genauen Untersuchungen hervorgehen. Gewiß aber haben jene Grundsätze praktische Gültigkeit, die auch der Skeptiker nicht bestreitet.

Zugleich macht uns die vorgetragene Einwendung aufmerksam auf die eigentliche Bedeutung jenes Grundsatzes, wenn er als ein theoretischer gebraucht wird; denn was bedeutet a in der Formel a = a? Wenn man in der Mathematik sich ähnlicher Formeln bedient, so ist die Bedeutung einleuchtend; a ist dann jede beliebige bekannte Größe. Die philosophische Formel ist schwerer zu bestimmen. Doch liegt die Auflösung der Frage schon in dem erwähnten Einwurfe selbst, es soll etwas seyn, was an und für sich betrachtet wird, also etwas für sich bestehendes, eine Substanz. Der Satz a = a, theoretisch verstanden, bedeutet nicht blos eine Einerleiheit, sondern eine sich selbst gleiche, unveränderliche, beharrliche Substanz, ein Begriff, der für die gesammte Philosophie von der größten Wichtigkeit ist; und diesen Begriff eben greift jener Einwurf unmittelbar an: mit welchem Rechte, wird später sich zeigen. Wir begnügen uns hier nur anzumerken, daß jene Zweifel gegen den Begriff einer beharrlichen Substanz, wenn sie wirklich gegründet wären, und es in dem gegebenen Sinne gar kein a geben könne, die theoretische Gültigkeit der Grundsätze der Identität und des Widerspruchs ganz aufheben würden.

Die praktische Anwendbarkeit kann, wie gesagt, der Skeptiker selbst nicht in Zweifel ziehen, denn indem er sie leugnen wollte, müßte er selbst sie befolgen. Daher gelten sie auch ohne

Ausnahme für die untern Theile des logischen Geschäfts, für dasjenige, was gleichsam der mechanische Theil des Denkens ist; denn die Ausführung, die Mittheilung, die Darstellung des Denkens ist nur ein praktisches Geschäft und eine mechanische Sache; nur das Denken selbst ist etwas ungleich höheres, und jene Grundsätze dürfen schon darum nicht als die höchsten Denkgesetze betrachtet werden, weil sie zur mechanischen Ausführung der Gedanken mit erfordert werden, mithin eine ganz untergeordnete Stelle einnehmen. Zu der praktischen Gültigkeit des Grundsatzes vom Widerspruche z. B. gehören die allgemein angenommenen Regeln: Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. — Man soll seinen eignen Grundsätzen treu seyn, — jederzeit bestimmt wissen, was man will ꝛc. ꝛc. Durch die Befolgung dieser und ähnlicher Regeln entsteht in dem Leben dasjenige, was man consequent nennt, wodurch zwar unser praktisches Leben keine höhere moralische Vortrefflichkeit erhält, aber doch eine gewisse untergeordnete mechanische Vollkommenheit entsteht, und in unsere Handlungen gleichsam mathematische Richtigkeit kommt.

Der Grundsatz des zureichenden Grundes oder der Causalität, daß nämlich nichts ohne Ursache sey, alles einen zureichenden Grund haben müsse, hat auch eine vollkommene praktische Gültigkeit; wir sollen nie ohne zureichenden Grund, d. h. immer vernünftig, verständig nach Absicht und Zweck, mit Ueberlegung handeln. Die theoretische Anwendung dieses Grundsatzes leidet aber gleichfalls große Einschränkung; denn theoretisch ist er nur anwendbar auf die einzelnen endlichen Dinge; aber ganz ungültig, sobald von dem unendlichen Ganzen die Rede ist. Alles muß eine Ursache haben und einen Grund, nur dasjenige nicht, was selbst die Ursache und der Grund von allem übrigen ist. Der Grundsatz der Causalität führt uns auf eine Reihe und Verkettung von Ursachen und Wirkungen, wo eines immer aus dem andern entspringt, begründet ist und selbst wieder den Grund eines folgenden in sich enthält, wo wir auf diese Weise von einem Gliede zum andern immer weiter stei-

gen. Dies kann aber nicht ins Unendliche fortgehn, wir müssen endlich auf einen Punkt kommen, bei dem wir stille stehen, zu einer obersten Ursache, die nicht wieder in einer andern begründet ist, weil sie sonst ja nicht das erste, höchste Prinzip seyn würde, sondern die den Grund ihres Daseyns in sich selbst hat und der Ursprung und die Quelle aller übrigen Dinge ist; es wäre widersinnig, nach der Ursache der Gottheit zu fragen, da die Gottheit die Ursache von allem ist.

Somit ließe sich dann der Grundsatz des zureichenden Grundes nicht auf dasjenige anwenden, was doch der Hauptgegenstand der Philosophie ist, nämlich das unendliche, göttliche Wesen.

Nur in soweit die Philosophie für das gemeine Leben Brauchbarkeit haben soll, muß man diesem Grundsatze auch in der Philosophie praktische Gültigkeit zugestehen; er nimmt dann aber in ihr nur eine untergeordnete Stelle ein und ist durchaus nicht als einer der ersten ontologischen Grundsätze anzusehen.

Wir wollen nun von der Verbindung, Verkettung und Verknüpfung der Begriffe handeln, worauf schon jene beiden kritisch geprüften Grundsätze hindeuten.

Der Begriff von dem organischen Zusammenhange aller Dinge ist der allgemeine Grund- und Verbindungsbegriff, weil er uns lehrt, daß und wie alle Begriffe verknüpft werden sollen. Nichts anders wird durch das Wort Grundsatz bedeutet, worunter man sich nicht etwas von einem Begriffe verschiedenes zu denken hat, sondern es ist der Grundsatz selbst ein Begriff, aber ein durchaus allgemeiner und herrschender Begriff, welcher den Grund für die Verbindung aller übrigen Begriffe enthält.

Da dieser Grundsatz der Begriffsverbindungen nun selbst ein Begriff seyn soll, so müssen wir ihn herleiten aus jenen beiden höchsten Ideen oder Urbegriffen, aus welchen alle übrigen Begriffe abgeleitet und zusammengesetzt sind: der Idee nämlich der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle. Verbinden wir diese beiden Begriffe, so entsteht der Begriff des

organischen Zusammenhangs. Denn organisch heißt gerade dasjenige, worin Einheit und Fülle auf das innigste verbunden sind; was in sich selbst ganz und in seinen Theilen vollendet ist, ein Ganzes, wo alle Glieder und Theile in ein System harmonisch verschmolzen, zu einem Zwecke wechselseitig zusammen wirken, so daß jeder Theil für das Ganze nothwendig ist, die einzelnen Theile und Glieder aber doch nur durch das Ganze bestimmt und beherrscht werden.

Anmerk. 1. Hier könnte der Einwurf gemacht werden, daß die organischen Wesen zwar allerdings die entgegengesetzten Eigenschaften der Einheit und Fülle in sich verbinden, daß sie aber doch endlich seyen, dahingegen in jenen Ideen von einer unendlichen Einheit und Fülle die Rede sey; dieser Punkt wird später erörtert werden.

Anmerk. 2. Es könnte scheinen, als sey dieser organische Zusammenhang aller Dinge einerlei mit jener Verbindung und Verknüpfung, die auch der Satz des zureichenden Grundes und der Causalität fordert; allein es findet hier ein sehr wichtiger Unterschied statt. Die Verknüpfung, welche das Gesetz der Causalität fordert und voraussetzt, ist eine bloß äußerliche, welche zwischen allen Gliedern in der ganzen Kette der Ursachen und Wirkungen statt findet, wodurch jene zwar äußerlich zusammenhängen, aber doch kein lebendiges Ganzes bilden. Dieser Unterschied zwischen der blos mechanischen Verknüpfung und jenem innern organischen Zusammenhange, wovon hier die Rede ist, ist genau derselbe, welcher statt findet zwischen der künstlichen Verbindung der verschiedenen Theile eines mechanischen Werkzeugs oder Kunstwerks und der lebendigen Einheit, wodurch die Glieder eines belebten Wesens und Körpers zu einem Ganzen vereinigt werden.

Das Resultat dieser Untersuchung kann man ausdrücken in den Axiomen: alles ist in organischem Zusammenhange, alles ist organisirt; nichts ist in der unendlichen Wesenkette todt und mechanisch, alles ist von demselben lebendigen Geiste be-

seelt und durchdrungen; überall offenbart sich nur in höherm und niederm Grade die unendliche Kraft und Thätigkeit, die alles zu einem großen Systeme verbindet und in dem Einzelnen, wie in dem Ganzen selbst wirksam ist; nirgend ist eine Lücke, ein Stillstand, überall herrscht der innigste Zusammenhang und eine ewig fortlaufende harmonische Wechselwirkung und Einheit. So wie dies von den Dingen gilt, muß es auch von den Begriffen gefordert werden. Auch sie sollen in organischem Zusammenhange stehen, ein organisches Ganzes bilden, nicht blos scheinbar durch äußere mechanische Anordnung und Eintheilung zusammengefügt und gereiht, sondern durch wahrhaft lebendige innere Einheit verbunden seyn.

Hierdurch wird erst der Sinn der gewöhnlichen Forderung deutlich, daß die Begriffe bestimmt seyn sollen. — Ein bestimmter Begriff ist ein organisch gedachter, und die Bestimmtheit der Begriffe ist der organische Gliederbau derselben, wo, weil der Begriff ein Ganzes umfaßt, die Bestimmtheit und zum Theil auch die Klarheit von der wahrhaft vollendeten Umfassung und Eintheilung des Ganzen in seine Glieder, von der harmonischen Verbindung dieser, nach ihrem innern natürlichen und nothwendigen Zusammenhange, abhängt.

Ist aber der Gegenstand des Begriffes kein Ganzes, sondern nur Theil eines Ganzen, so besteht die logische Vollkommenheit in Rücksicht auf die Eigenschaft, wovon hier die Rede ist, darin, daß genau angegeben werde, von welchem Ganzen dieser Gegenstand ein Theil ist. —

Die Lehre von den allgemeinen Grundbegriffen oder Grundsätzen aller Begriffsverbindungen und Verknüpfungen steht also in genauem Zusammenhange mit der Lehre von der Eintheilung und Unterordnung, mit der Lehre von dem Gliederbau der Begriffe, und diese führt uns auf eine andere, welche in der ganzen Ontologie die wichtigste ist.

Lehre von den Kategorien.

Die Kategorien oder Prädicamente, die man zu deutsch Urbegriffe nennen könnte, sind die allgemeinsten unter den allgemeinen Begriffen. Das System dieser Kategorien ist gleichsam das Fachwerk des menschlichen Verstandes und enthält die Rubriken, nach denen wir denken und unsere Gedanken ordnen. Hieraus erhellt der genaue Zusammenhang dieser Lehre mit der vorigen, von dem organischen Zusammenhange, dem Gliederbau, der Eintheilung und Unterordnung der Begriffe.

Es ist einleuchtend, daß man die Begriffe auch sehr willkürlich anordnen und eintheilen könne, aber es wäre dann doch nicht alles willkürlich in dieser Anordnung, sondern es gäbe zugleich eine allgemeine unabänderliche Regel für die Eintheilung und Anordnung aller Begriffe, die auch hier befolgt werden müßte. Eine solche Grundregel enthält nun eben das System der Kategorien, welche in dieser Hinsicht durchaus objective Begriffe sind.

So willkürlich und verschiedenartig die Begriffe im Einzelnen auch immer zusammengesetzt und angeordnet werden, so ist das Vorhandenseyn einer allgemeinen Grundregel für diese Zusammensetzung dennoch unläugbar, wenn diese gleich nicht immer deutlich gedacht und vollkommen beobachtet wird. Folgendes Gleichniß mag die Sache klarer machen. Wenn man das gesammte Wissen und die Erkenntniß als ein Product des menschlichen Verstandes mit einem regelmäßigen Gebäude vergleichen kann, so enthält das System der Kategorien den bloßen Grundriß zu diesem Gebäude; dadurch wird denn auch der Werth der Kategorien richtig bestimmt. Freilich ist der Grundriß nicht das Gebäude selbst, aber es ist doch für die zweckmäßige Aufführung nicht gleichgültig, ob man nach einem guten, richtigen, oder nach einem schlechten, fehlerhaften Plane gebaut habe.

Man hat in Betrachtung der großen Aehnlichkeit, welche,

wie das angeführte Gleichniß zeigt, hier statt findet, die Lehre von den Kategorien auch wohl die Architektonik des menschlichen Verstandes genannt, d. h. die Wissenschaft von dem Grundrisse zu dem Gebäude des menschlichen Wissens, welcher Grundriß eben das Fachwerk des Denkens ist, das in dem Systeme der Kategorien aufgestellt werden soll.

Bisher suchte man größtentheils dieses Fachwerk des Denkens, oder das System der höchsten abstracten Begriffe durch Vergleichung, Absonderung und Schichtung der ganzen Masse menschlicher Begriffe zu finden, ein Weg, der eben so weitläufig, als schwer und unsicher ist. Hier soll im Gegentheile der Versuch gemacht werden, die Kategorien abzuleiten aus jenen beiden Ideen, welche die Quellen aller menschlichen Begriffe sind, nach Anleitung des allgemeinen Grundsatzes vom organischen Zusammenhang. Diese Ableitung wird ungleich weniger Schwierigkeiten unterworfen, weit deutlicher und bestimmter seyn, wie die vorhin erwähnte Methode.

Der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen wollen wir unserm Versuche eine kleine historische Ansicht der Kategorientafel nach Aristoteles, den Scholastikern und nach Kant voranschicken. Sowohl die aristotelischen als die kantischen Kategorien sind so oft und mannigfaltig wissenschaftlich angewandt worden, daß eine historische Kenntniß von ihnen für jede gründliche philosophische Untersuchung dringendes Bedürfniß wird, gesetzt auch, daß gegen ihre theoretische Gültigkeit sich manches einwenden ließe.

Schon die Pythagoräer haben ein System der Kategorien aufzustellen gesucht. Da wir indessen von diesem Versuche uns nur eine höchst mangelhafte, unzuverläßige Kenntniß verschaffen können, sie auch überhaupt nicht von großem wissenschaftlichem Einfluß gewesen sind, so lassen wir sie beruhen und machen den Anfang mit den Kategorien oder Prädicamenten des Aristoteles, welcher folgende zehn aufstellt:

substantia — quantitas — qualitas — relatio (Verhältniß) — actio et passio (Thun und Leiden) ubi — quando — (Raum und Zeit) situs et habitus. —

Diese zehn Kategorien enthalten zwar unstreitig viele der wesentlichsten und wichtigsten Rubriken, nach welchen man einen Gegenstand begreifen und kennen lernen kann, und jede Erkenntniß eines Gegenstandes nach diesen zehn Rubriken würde schon sehr vollständig und befriedigend seyn.

Allein nicht zu erwähnen, daß in dieser Kategorientafel ein oder der andere Begriff vorkommt, der völlig überflüssig zu seyn scheint, weil er mit den andern derselben Tafel zu nahe verwandt oder ganz identisch ist, wie z. B. die Kategorie situs, die Lage, gar nichts anders zu bedeuten scheint, als die Kategorie ubi: so ist der weit größere Fehler sogleich einleuchtend, daß dieses Verzeichniß durchaus nicht systematisch ist. Die Kategorien werden da nur einzeln aufgezählt, weder wird ihr Zusammenhang und gegenseitiges Verhältniß deutlich gemacht, noch ist man versichert, daß dieses Verhältniß durchaus vollständig ist.

In dieser Hinsicht ist die kantische Tafel ungleich systematischer; sie enthält zwölf Kategorien, die in vier Classen eingetheilt sind, so daß eine jede Classe aus dreien Kategorien besteht; sie sind folgende:

1. Classe. Kategorien der Quantität: Einheit, — Vielheit, — Allheit. —

2. Classe. Kategorien der Qualität: Position — Negation — Limitation (Bejahung — Verneinung — Begränzung) Position und Negation sind wie das plus und minus der Mathematiker. Ueberhaupt ist in dieser kantischen Kategorientafel die dritte Kategorie allemal eine Verbindung der beiden ersten, oder soll es nach Kants Behauptung wenigstens seyn, welches hier bei der Kategorie der Limitation wirklich eintrifft, denn Beschränkung ist zugleich Bejahung und Verneinung.

3. Classe. Kategorien der Relation, des Verhältnisses der Gegenstände zu einander: Causalität, Inhärenz und Wechselwirkung; Causalität bezieht sich auf das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung. Inhärenz bezieht sich auf den Zusammenhang der einzelnen Eigenschaften mit der Substanz, der diese beigelegt werden; Wechselwirkung auf die Ge-

meinschaft und gegenseitige Einwirkung zweier thätigen Kräfte und Substanzen.

4. Classe. Kategorien der Modalität. Modalitas, ein scholastisches Wort, ist das Substantiv von dem Adjectiv modalis, welches selbst von modus gebildet ist. Dieses Wort kann aber ziemlich willkürlich und eigenthümlich für das Verhältniß der vorgestellten Gegenstände zu unserer Ueberzeugung genommen werden. Kant versteht also darunter das Verhältniß der Gegenstände zu unserer Vorstellungsart von diesen Gegenständen. Die Kategorien dieser Classe sind: Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit.

Wenn gleich diese kantische Kategorientafel bei weitem systematischer ist, als jene des Aristoteles, so hat die Kritik doch sehr bedeutende Einwürfe dagegen zu machen.

1. Die unter der Classe der Quantität aufgestellten Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit sind eher Ideen als Kategorien zu nennen, sie sind als Ideen schon früher erklärt worden.

2. Die unter der Classe der Qualität aufgestellten betreffen eigentlich gar nicht die Qualität, sondern gleichfalls die Quantität, weil sie sich ja gleichfalls auf die Schranken der Gegenstände beziehen.

3. Die Kategorien der Relation enthalten nicht ursprünglich reine Begriffe, sondern Begriffsverbindungen, sind also vielmehr Grundsätze.

4. Jene der vierten Classe endlich betreffen gar nicht die Gegenstände und unsere Begriffe von den Gegenständen, sondern blos das Verhältniß dieser Gegenstände zum Daseyn überhaupt, oder zu unserer Erkenntniß und Ueberzeugung vom Daseyn. Sie gehören demnach zu einer andern Lehre, die in der Folge erörtert werden soll.

5. Die drei in jeder Classe angegebenen Kategorien hängen zwar unter sich sehr gut zusammen, allein der Zusammenhang der vier Classen untereinander selbst ist gar nicht deutlich gezeigt und daher ist diese Kategorientafel mehr dem Scheine nach als in der That systematisch. —

Wir wollen nun unsererseits versuchen, ein System der allgemeinsten abstracten Begriffe aufzustellen, welches für die wahre Realdefinition oder Charakteristik aller Gegenstände brauchbar ist und die nöthigen Rubriken dafür enthält.

Zuvor müssen wir in Erinnerung bringen, was in der Lehre von den Begriffen über die Abstraction ist gesagt worden, daß nämlich die abstracten Begriffe sich dadurch vorzüglich von den universellen unterscheiden, daß sie Gegensätze bilden, wie: Form und Stoff, Quantität und Qualität &c. &c. — Es hängt dies mit dem Wesen der Kategorien genau zusammen; denn die Kategorien sind ja abstracte Begriffe, haben solche bestimmte Gränzen und Gegensätze, was dort zum Kennzeichen der abstracten Begriffe gemacht wurde.

Bei der Ableitung der Kategorien gehen wir aus von dem aufgestellten Grundsatze der allgemeinen Harmonie und des organischen Zusammenhangs aller Dinge.

Organischer Zusammenhang und Einheit oder Organisation kann nur statt finden, wo Form und Stoff ist. Alles, was organisirt ist, theilt sich in Form und Stoff, und was Form und Stoff hat, ist auch organisch gebildet.

F o r m und S t o f f sind also die ersten Kategorien, die wir aufstellen; zu diesen gesellt sich aber noch eine dritte, die wesentlich zu ihnen gehört.

Sehen wir nämlich auf die Form der Dinge und Gegenstände, so ist der Stoff dasjenige, was die Form beschränkt, und wodurch die vollkommene Ausführung der Form oftmals gehindert wird. Wir bemerken, daß die Wesen gleicher Gattung in ihren Formen viel übereinstimmendes haben, wiewohl jedes Individuum die allgemeine Form, nach der sie alle streben, auf eine eigenthümliche Weise ausdrückt.

Das gemeinschaftliche Ziel, wonach die Wesen einer Gattung in ihrer Form streben, ist nicht mehr die s i c h t b a r e u n d w i r k l i c h a u s g e f ü h r t e F o r m s e l b s t, sondern etwas davon verschiedenes, eine unsichtbare Grundform, das V o r b i l d und U r b i l d aller einzelnen ausgeführten Formen. Dieser ist der Begriff des I d e a l s, er ist der dritte zu jenen zwei Be-

griffen von Form und Stoff. Diese drei machen also eine Classe: Ideal — Form — Stoff.

Anmerk. Die erste Classe: Ideal, Form, Stoff kann die ästhetische genannt werden, nur muß das Wort nicht auf die schöne Kunst allein beschränkt, sondern von dem ganzen Reiche der sinnlichen Wahrnehmungen und Erscheinungen verstanden werden, wo dann freilich die schöne Kunst mit einbegriffen ist, als welche es mit sinnlichen Erscheinungen zu thun hat.

Form ist der Mittelbegriff, weil durch die Form das Ideal im Stoffe dargestellt und der Stoff dem Ideale angenähert wird, wenn gleich nur unvollkommen. Aus dem Begriffe der Form lassen sich wieder mehr andere abstracte Grundbegriffe oder Kategorien herleiten. Alle Form beruht auf einer Eintheilung des Ganzen und auf dem Zusammenhange und Gliederbau der Theile: d. h. alle Form enthält eine Construction.

Construction ist gerade jener Zusammenhang oder organische Gliederbau des Ganzen und der einzelnen Theile.

Dieser Begriff der Construction setzt aber noch zwei andere Begriffe nothwendig voraus, nämlich daß in dem Ganzen Theile enthalten sind, und dieses ist nicht möglich, ohne daß in dem Ganzen etwas entgegengesetztes sich finde, ein Unterschied und Gegensatz. Dieser vollkommene Gegensatz wird ausgedrückt in den Begriffen Positiv und Negativ. Es sind dies Grundbegriffe der Arithmetik und Algebra.

Die zweite Klasse der Kategorien also, welche man die mathematische nennen könnte, enthält die drei Begriffe: Construction, — das Positive — und das Negative, alle drei sind hergeleitet aus dem Begriffe der Form.

Aus dem Begriffe des Stoffes in der ersten Klasse lassen sich nun gleichfalls mehrere andere herleiten. Der Stoff zerfällt und theilt sich in Quantität und Qualität. Die innern Eigenschaften und Kräfte eines Gegenstandes liegen nicht in der Form desselben, sondern in dem Stoffe. Da aber diese Kräfte ein bestimmtes Maaß haben, so ist der Begriff

der Quantität der nothwendige Begleiter des Begriffs der Qualität. Beide Begriffe sind inniglichst verbunden, wie sie denn auch in den verschiedensten Systemen immer zusammengestellt werden, allein auch hier wird um das Ganze zu vollenden noch ein dritter Begriff erfordert. —

Man kann in jedem Wesen unterscheiden die Eigenschaften und Qualitäten, welche dasselbe wirklich besitzt, und die strebenden Kräfte, welche diesen Eigenschaften zum Grunde liegen. Beides ist noch wesentlich verschieden; denn werden die strebenden Kräfte eines Wesens in ihrer Entwicklung gehemmt und gestört, so wird dies natürlich nicht in den Besitz aller jener Eigenschaften kommen, die es bei gehöriger Entwicklung hätte erlangen können. Die strebende Kraft nun mit dem Nebenbegriffe, daß es noch unbestimmt gelassen wird, in wiefern sie zu einer bestimmten Entwicklung und Aeußerung gelangen und alle jene Eigenschaften in der Wirklichkeit erzeugen wird, die der ursprünglichen Anlage nach in ihr gegründet sind, heißt Tendenz, und dies ist der dritte Begriff zu den beiden der Qualität und Quantität. Der mittlere Begriff ist hier die Qualität, — das ganze innere Wesen und Streben eines Dinges heißt die Tendenz — die äußere Bestimmung, Begränzung und Beschränkung kommt hinzu durch die gegebene Quantität, und auf diesen beiden Theilen beruht die Qualität.— Diese ist das gemeinschaftliche Resultat des innern Strebens, der Tendenz, und der äußern Beschränkung oder der Quantität. Diese dritte Classe der Kategorien kann man die physische nennen.

Die aufgestellten drei Classen der Kategorien enthalten alle wesentlichen Elemente und Rubriken zu einer reellen Definition oder Charakteristik, der Gegenstand derselben sei nun welcher er wolle. — Es ist vorzüglich Eine Kategorie jeder Classe, welche auf alle Gegenstände ohne Unterschied anwendbar ist. — Diese drei auf jede reelle Definition anwendbaren Kategorien sind: die Construction, die Form, die Tendenz. — Von jedem Gegenstande, den man unter diesen drei Kategorien kennt, ist man im Stande, eine Realdefinition oder

Charakteristik zu geben, so wie hingegen jede Definition, die in einem der angegebenen Theile mangelhaft ist, keine reelle, vollständige Definition genannt werden kann.

Die Construction enthält gleichsam den mathematischen Grundriß des Gegenstandes, sowohl des innern in Rücksicht des Verhältnisses der Theile zum Ganzen, als auch des äußern, in Rücksicht des Verhältnisses des Gegenstandes zu dem großen Ganzen, wovon er etwa Theil ist.

Die Tendenz betrifft das innere Wesen des Gegenstandes. Das Wort Tendenz ist absichtlich gewählt worden, statt des Wortes Wesen, weil in dem Worte Tendenz zugleich enthalten ist der Begriff einer strebenden Kraft, als worin das innere Wesen besteht.

Die Form eines Gegenstandes enthält auch alle Modificationen desselben, denn sie ist ja das Resultat seiner ganzen innern Kraft und seiner äußern Verhältnisse.

Bei diesem Resultate, daß vorzüglich diese drei Kategorien die Elemente und Bedingungen jeder reellen Definition enthalten, bleiben wir hier stehen; denn noch zu untersuchen, warum die zwei übrigen Kategorien jeder Classe nicht so allgemein anwendbar sind, sondern nur für ihre Classe gelten, würde uns zu weit von unserm Zwecke abführen. Auch kann hier nicht das ganze System aller abstracten Begriffe aus diesen Grundbegriffen abgeleitet werden, wir müssen uns nur auf einige Anmerkungen über das Verhältniß der wichtigsten abstracten Begriffe zu diesem Systeme der Kategorien einschränken.

Erste Anmerkung.

Die abstracten Begriffe, Ursache und Wirkung sind dieselben, wie Leiden und Thun, actio et passio, nur ruhend und substantiel gedacht, Leiden und Thun hingegen in Bewegung und Thätigkeit. Leiden und Thun aber ist ein abstracter Gegensatz, der abgeleitet ist aus den Kategorien Negativ und Positiv. Leiden und Thun ist das theoretische Negative und Positive praktisch, das Gute und Böse.

Zweite Anmerkung.

Es gibt noch einige Hauptgegenstände in dem menschlichen Denken, die jedoch keineswegs in das System der Kategorien selbst gehören; dergleichen sind Raum und Zeit, welches nicht Kategorien, sondern verschiedene Formen des Unendlichen sind. — Ferner Theorie und Praxis, ein höchst wichtiger Gegensatz, da sich alles Thun und Streben des Menschen in diese beiden Zweige theilen läßt. Sie gehören gleichfalls nicht in das System der Kategorien.

Einige andere abstracte Gegensätze und Begriffe, die wegen ihrer allgemeinen Anwendbarkeit eine Erwähnung verdienen, gehören nur zu den abgeleiteten. Die beiden Begriffe des Innern und Aeußern gehören mit unter die Kategorien von Form und Stoff, wiewohl man unter dem Innern nicht allemal den Stoff, sondern auch die innere strebende Kraft oder Tendenz versteht.

Es sind überhaupt unbestimmbar viele Combinationen und Modificationen dieser einfachen Grundsätze möglich, welche einzeln aufzuzählen nicht wohl thunlich wäre; so z. B. die Begriffe des Ganzen und des Theiles sind untergeordnet der Kategorie der Construction und enthalten blos die Erörterung derselben.

Wir haben drei Classen von Kategorien aufgestellt, eine mathematische, eine physische und eine ästhetische. — Nun ist noch eine vierte Classe übrig, welche zwar keine neuen Elemente für die vollständige und reelle Definition enthält, aber für die Philosophie höchst wichtig, ja man könnte wohl sagen, die wichtigste ist, so daß man sie auch wohl die philosophische Classe der Kategorien nennen dürfte.

Die Kategorien dieser Classe sind der Begriff des Ichs, der diesem entgegengesetzte Begriff der Substanz, oder des beharrlichen Dinges, und sodann der zwischen diesen beiden in der Mitte stehende Begriff des Objects.

Die philosophische Classe ist ihrer Wichtigkeit wegen gleichsam eine Classe für sich, ihr Zusammenhang aber mit den vorigen ist folgender:

Zuerst müssen wir die schon früher gemachte Bemerkung wiederholen, daß der allgemeinste und höchste aller abstracten Unterschiede und Gegensätze der zwischen dem Objecte und Subjecte, dem Ich und dem Dinge sey. Auch findet sich in den aufgestellten drei Classen durchaus nicht der Begriff der Substanz, der doch als einer der höchsten abstracten Begriffe in der Logik überall vorausgesetzt wird. Es läßt sich aber doch der Zusammenhang dieses Begriffs mit den Kategorien der drei vorigen Classen leicht aufweisen. — Die Qualitäten, die Formen, die wir wahrnehmen an den Gegenständen außer uns, müssen doch irgendwo ein ruhendes Substrat haben, sonst würde uns alles verschwinden, alles sich in unsern Anschauungen verwirren.

Jene ruhende Unterlage nun, die wir den veränderlichen Erscheinungen zum Grunde legen, ohne jetzt noch unterscheiden zu wollen, ob auch wirklich etwas beharrliches zum Grunde liegt, oder ob wir dieses nur voraussetzen und hinzudenken, ist eben der Begriff des Dings, der Substanz, und dieses ist die ursprüngliche wahre Bedeutung des Begriffs.

Die Kategorien der ersten drei Classen betreffen also die reelle Definition des Objects oder der äußern Erscheinungen. Zu dem Begriffe des Objects gehören aber nothwendig noch zwei hinzu; 1) der Begriff der ruhenden, beharrlichen Unterlage der veränderlichen Erscheinungen; 2) der Begriff des Ichs, welches die Erscheinungen auffaßt, anschauet, denkt und begreift. Das Object wird so genannt in Rücksicht des anschauenden, begreifenden Ichs, welches in dieser Rücksicht Subject heißt. Bezieht man aber das Object auf den Begriff der Realität, so ist dasselbe nur ein Phänomen, eine Erscheinung: τὸ φαινόμενον. — Das Erscheinende ist entgegengesetzt dem Seyn: ὄν. — In Beziehung auf den Begriff der Substanz sind alle Beziehungen des Objects nur accidentia und praedicata. Alle Bestimmungen des Objects können wechseln, aber jener unsichtbare Grund, der die beharrliche Unterlage der wechselnden Erscheinungen ausmacht, bleibt stäts derselbe, und alle Bestimmungen des Objects werden auf diese beharrliche Substanz bezogen.

Daraus folgt nun aber gar nicht, daß diese Substanz etwas reelles sey, sondern es folgt daraus nur, daß es ein Gesetz des menschlichen Bewußtseyns gebe: gar keine Erscheinungen, ohne die Voraussetzung einer solchen Substanz oder beharrlichen Unterlage, eines solchen Dinges an sich wahrnehmen und denken zu können.

So viel bleibt denn doch immer klar, daß die Substanz nur von uns selbst vorausgesetzt wird, indem wir sie nie wahrnehmen noch begreifen können. Was wir wahrnehmen, sind immer nur Erscheinungen, Eigenschaften, Aeußerungen der Substanz, nicht aber sie selbst.

Sie bleibt also eine Hypothese, eine Fiction, wovon wenigstens zweifelhaft ist, ob sie Realität und wissenschaftliche Gültigkeit habe; wahrgenommen kann sie einmal unmittelbar nicht werden; ob aber vielleicht auf einem andern Wege, durch den reinen Verstand oder die reine Vernunft, sich von ihr Erkenntniß und Gewißheit erhalten lasse, soll sich in der Folge zeigen.

Die drei philosophischen Kategorien beziehen sich auf die Realität, oder das Verhältniß dieser Kategorien zur Realität: sie sind so wichtig, daß auf diesem Puncte die Grundverschiedenheit der entgegengesetztesten philosophischen Systeme beruht.

Zwar kann darüber kein Streit statt finden, daß das Object nur eine Erscheinung sey und keine vollkommene wahre Realität, wie denn alle gründliche Philosophen darin übereinstimmen, daß in den Erscheinungen wahres und falsches, Realität und leerer Schein gemischt seyen. —

Schwieriger aber ist das Verhältniß der Substanz und des Ichs oder des Geistes zur Realität zu bestimmen. Ueber diesen Punkt weichen die Meinungen der Meisten von einander ab. Hier erheben sich die größten Widersprüche, offenbart sich die entschiedenste Differenz, die es auf dem Gebiete der Philosophie gibt.

Diejenige Philosophie, welche einzig und allein der Substanz alle Realität beilegt, wird eben deswegen Realismus

ausschließend benannt, weil sie nur die Substanz, als das Eine wahre Reelle, das ens realissimum anerkennt, außer diesem aber nichts bestehen läßt, daher denn dieses für Religion und Moralität so gefährliche System auch Pantheismus heißt, weil nach seiner Lehre das ens realissimum Eins und Alles, Natur und Gottheit zugleich ist, und nirgend ein Unterschied statt findet. — Auch Spinozismus nennt man diese Ansicht nach Spinoza, der sie vor allen andern am scharfsinnigsten durchgeführt und mit wahrhaft wissenschaftlicher Consequenz und Strenge begründet und vollendet hat. Sie hat in der neuern Zeit viele und bedeutende Anhänger gefunden.

Diejenige Philosophie, welche den Begriff der Substanz, des Dings, des beharrlichen, unveränderlichen Seyns durchaus verwirft und nichts für Real anerkennt, als die lebendige, ewig beharrliche geistige Kraft und Thätigkeit, die Ichheit, wird Idealismus genannt, das einzige philosophische System, das mit der Religion und Moralität in die vollkommenste Uebereinstimmung gebracht werden kann.

Ungeachtet der Streit zwischen diesen beiden Ansichten, der wahrhaft moralischen und religiösen, und jener die Religion und Moral gleich sehr anfeindenden und zerstörenden, der einzige Inhalt aller höhern philosophischen Untersuchung seyn muß, so halten wir es doch unserm Zwecke gemäß, schon hier auf den Kampf dieser zwei entgegengesetzten Prinzipien aufmerksam zu machen; die Unhaltbarkeit und Nichtigkeit des Begriffes der Substanz und mithin auch des auf ihn begründeten Realismus wird in der Folge der Untersuchung genauer erörtert werden.

Schlußanmerkung.

Man hat in der alten Logik bei den Scholastikern und selbst bei den Griechen, namentlich den Stoikern, oft und mannichfaltig gestritten, welchen Begriff man im Grade der Abstraction den höhern und höchsten nennen solle, ob entweder der Begriff des Dings, oder des Etwas, ob ens oder quid das summum genus sey. Ens ist die Substanz, quid ist die Erscheinung. †) Beide Begriffe gehören also

zusammen und unter die nämliche Anordnung. Der Begriff des Etwas ist in soweit der höchste unter den drei philosophischen Kategorien, als er der mittlere ist. Insofern aber dieser Begriff derjenige ist, welcher die vollkommenste Realität hat, nimmt er die erste höchste Stelle ein, keineswegs der Nichtbegriff des ens, der beharrlichen Substanz, des Dinges. g)

Von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen.

Die gesammten Kategorien sind hergeleitet worden aus dem aufgestellten Grundsatze des organischen Zusammenhangs aller Dinge. Dieser Begriff des organischen Zusammenhangs war selbst aber wieder abgeleitet worden aus den beiden Ideen des Unendlichen: der Fülle und der Einheit, den Urquellen aller menschlichen Begriffe.

Es sind aber die Kategorien der drei ersten Classen allesammt nichts anders, als die Fächer für alle möglichen Bestimmungen des Objects oder der Erscheinung. Das Object hingegen, die Erscheinung, das Ding im gemeinen Sprachgebrauche, ist aber ja doch beschränkt und endlich; wie kann man sich denn nun denken, daß die aus dem Unendlichen abgeleiteten Kategorien darauf anwendbar sind?

Anmerk. Im strengen, philosophischen Sprachgebrauche wird die Substanz nur im Ding oder ens bestimmt.

Das Unendliche und das Endliche scheint durch eine ungeheure Kluft getrennt und geschieden, woher käme denn da irgend ein Zusammenhang, eine Verbindung, ein Uebergang von dem einen zum andern? Dieses ist die große Frage, das schwierigste Problem nicht nur der Ontologie, sondern der gesammten Philosophie. Die Streitigkeiten und Widersprüche

der bedeutendsten philosophischen Systeme drehen sich hauptsächlich um diesen Punkt herum, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen zu bestimmen, ein vermittelndes Princip zwischen diesen so ganz verschiedenen und getrennten Welten aufzufinden.

So weit umfassend und verwickelt diese Streitfrage auch immer seyn mag, so sehr sie der sorgfältigsten Untersuchung und Prüfung bedarf, und daher erst in dem ganzen Systeme der höhern Philosophie vollkommen klar gemacht werden kann, so soll sie doch eben ihrer großen Wichtigkeit wegen schon in den Anfangsgründen nicht mit Stillschweigen übergangen, sondern vielmehr der Versuch gemacht werden, eine befriedigende Auflösung des Problems zu geben. Die mannigfaltigen Streitpunkte aber, die aus ihm sich entwickeln, die vielen merkwürdigen Untersuchungen, die mit ihm in Verbindung stehen, dürfen in unsere jetzige Untersuchung nicht hineingezogen werden, sondern bleiben dem eigenen weiter fortgesetzten philosophischen Studium überlassen. Wir gehen nun zur Beantwortung der Streitfrage selbst über.

Zwischen einem unendlichen und endlichen Seyn ist gar keine Verbindung möglich, noch auch ein Uebergang von dem einen zum andern, eine Verwandlung des einen in das andere denkbar. Diese Unmöglichkeit einer Gemeinschaft zwischen dem endlichen und unendlichen Seyn hat grade die uralte Streitigkeit in dem Gebiete der Philosophie und die Widersprüche so entgegengesetzter Systeme veranlaßt.

Verbinden und vereinigen läßt sich beides nicht. — Der Philosophie also, die nur das Prinzip eines beharrlichen unveränderlichen Seyns anerkennt, bleibt nichts übrig, als sich für das eine oder das andere zu erklären, dann aber das entgegengesetzte ganz zu verwerfen.

Dadurch entstehen zwei große Partheien in der philosophischen Welt.

1. Die Empiriker, welche das endliche Seyn als das zuverläßigste und gewisseste allein für real anerkennen, das unendliche Seyn hingegen gänzlich läugnen, oder doch als durch-

aus zweifelhaft an seinen Ort gestellt seyn lassen und behaupten, daß das unendliche Seyn, wenn es auch vorhanden wäre, von dem Menschen, der blos auf das endliche beschränkt sey, doch durchaus nicht erkannt werden könne; diesen stehen entgegen:

2. Die Intellectualphilosophen, welche nur in dem unendlichen Seyn die einzig wahre vollkommene Realität finden, alle endlichen und einzelnen Dinge hingegen für nichts anders ansehen, als für vorübergehenden, wechselnden, leeren Schein, der streng genommen durchaus nichtig sey; daher sie denn auch behaupten, daß die Sinnenerkenntniß und Erfahrung durchaus keine Wahrheit enthalte, diese sei einzig und allein in dem Inhalte aller Realität, dem unendlichen Seyn, zu suchen und könne nur von dem reinen Verstande aufgefaßt werden.

Auf dem Standpunkte des Seyns der Substanz kann dieser Streit gar nicht ausgeglichen und entschieden werden, beide Ansichten haben hier wegen der gänzlichen Unauflösbarkeit des Problems völlig gleiche Rechte. Auch ist die Gültigkeit von beiden gleich zweideutig und beschränkt, denn wenn der Empirismus für das praktische Leben brauchbarer scheint, als das entgegenstehende System, welches alle Erfahrung als höchst trügerisch, inhaltsleer und nichtig verwirft, so ist er selbst hingegen mit der Moral und Religion durchaus unverträglich und unvereinbar, indem er das Grundprinzip, worauf diese einzig und allein beruhen, die Idee des Unendlichen, leugnet und umstößt.

Von dieser Seite hat die intellectuelle Philosophie einen unbestreitbaren Vorzug, welche den Menschen aus der niedern Sphäre der Endlichkeit zu den höchsten unendlichen Wesen erheben will. Nur insofern sie auf jenen verkehrten Begriff der Substanz sich gründet, ist sie mit mancherlei Irrthümern verbunden, und führt bei consequenten Denkern nothwendig zum Pantheismus. Wir kommen aber jetzt auf die eigentlich entscheidende Frage, ob denn der Begriff der Substanz hier mit Recht gebraucht werde, oder ob dieser Begriff, der nun freilich allen Erscheinungen zum Grunde liege, nicht

blos eine subjective Eigenheit unserer besondern Geistesform sey.

Daß wir ihn nicht von außen her empfangen, indem wir die innere Substanz der Dinge nicht unmittelbar zu ergreifen und aufzufassen vermögen, sondern immer nur einzelne Erscheinungen und Aeußerungen von ihr, ist schon früher bemerkt worden.

Auf welchem Wege sollen wir denn nun das schwierige Problem des Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen zu lösen im Stande seyn?

Man mache den Versuch und entferne aus dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen den Begriff des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen Seyn, und setze an dessen Stelle den entgegengesetzten Begriff des ewigen Lebens und Werdens, so fällt alle Schwierigkeit weg, und es zeigt sich, daß nicht nur eine Verbindung zwischen dem Endlichen und Unendlichen möglich, sondern daß beide eigentlich eins und dasselbe und nur dem Grade und dem Maaße nach verschieden seyen.

Ein werdendes Unendliche ist, insofern es noch nicht seine höchste Vollendung erreicht hat, zugleich doch auch endlich, so wie das werdende Endliche, insoweit in ihm eine ewig bewegliche, wechselnde, sich verändernde, verwandelnde Thätigkeit wirksam und lebendig ist, trotz seiner äußern Beschränkung doch eine unendliche, innere Fülle und Mannigfaltigkeit enthält. — Wir haben damit gar nichts wunderbares und unbegreifliches behauptet, sondern nur das Resultat der Erfahrung selbst, das bei der Betrachtung der innern und äußern Eigenschaften eines organischen Wesens sich aufdrängt, in einer höhern philosophischen Bedeutung aufgefaßt. Denn das wird doch leicht ein Jeder eingestehen müssen, daß kein Naturforscher die große innere Mannigfaltigkeit, auch der kleinsten Pflanzen, auch des kleinsten Thierchens, vollkommen darzustellen vermöge. Wir gehen mit unsrer Annahme nun weiter und behaupten, daß alles in dem unendlichen Weltall organisirt und belebt sey, überall die eine unendliche Kraft und Thätigkeit sich offenbare, daß auch das äußerlich beschränkte Wesen von demselben Prinzip des Lebens durchdrungen werde, und nur in einem mindern

oder höhern Grade, mehr oder weniger verhüllt, eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle in sich fasse.

Nur auf diesem Wege kann durch Entfernung des Begriffes der Substanz und die Annahme einer unendlichen Thätigkeit, eines immer höher steigenden, immer mannigfaltiger und reicher sich entwickelnden, ewigen Fortschreitens und Werdens der absolute Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem gehoben und der Streit geschlichtet werden. Die wahre Philosophie kann nirgends eine beharrliche Substanz, ein ruhendes, unveränderliches, statuiren, sie findet die höchste Realität nur in einem ewigen Werden, einer ewig lebendig beweglichen Thätigkeit, die unter stets wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt.

Die wahre Bedeutung dieser Behauptung läßt sich noch auf eine andere Weise klar und deutlich machen.

Kant hat sich viele Mühe gegeben, das subjective in unsern Vorstellungen, nämlich dasjenige, was nicht von den Gegenständen selbst, sondern von der Eigenthümlichkeit unserer Geistesformen herrührt, aufzufinden und abzusondern. Als solche blos aus der ursprünglichen Einrichtung unseres Vorstellungsvermögens entspringende subjective Formen sah er nun den Raum und die Zeit, den Begriff der Einheit und den Begriff des Unendlichen an. Ein höchst seltsames und der Natur des Menschen widersprechendes System, welches im Falle, daß es wirklich und wahrhaft erwiesen und gegründet wäre, nicht nur die höhere Erkenntniß des Unendlichen, sondern auch alle Gewißheit und Erkenntniß überhaupt aufheben würde: wie denn auch in der That Kant's theoretische Philosophie ganz skeptisch ist, und er nur in der praktischen wieder zur Gewißheit und Ueberzeugung zurückführt.

Grade nun wie Kant Zeit und Raum, Einheit und Unendlichkeit als blos subjective, nur dem menschlichen Vorstellungsvermögen eigenthümliche Anschauungsformen und Begriffe mit Unrecht ansieht, so wird hier behauptet, der Begriff der Substanz oder des beharrlichen Dings sei das subjective, blos aus unserer individuellen Vorstellungs- und Denkform herrührende;

dieser Begriff aber sey ein nicht allein dem Menschen eigenthümlicher, und aus der irdischen Beschränkung natürlich entspringender, sondern allen an Körper gefesselten Geistern einwohnender, unvermeidlicher Wahnbegriff. Unvermeidlich, nothwendig und allgemein ist dieser Begriff, wenn er wirklich abhängt von unsrer besondern Lage in der Welt, von der Verbindung des geistigen Wahnes in uns mit einem Körper, daher er denn auch in dem System unseres Vorstellungsvermögens so tief eingewurzelt, so allgemein verbreitet und vorherrschend ist, und unter den mannigfaltigsten Formen und Gestalten immer wieder zurückkehrt. Ein Wahnbegriff ist er aber dennoch ohngeachtet seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die unter solchen Umständen nichts entscheiden können für seine Gültigkeit. Er ist demnach ein höchst irriger und falscher Begriff, eben weil er nur aus der eigenthümlichen Unvollkommenheit und Beschränktheit unserer irdischen Natur herrührt, und auf einer Täuschung beruht, und einzig auf dem niedern Standpunkte, den wir in der Welt einnehmen, möglich ist, und hier auch einem nothwendigen Bedürfnisse entspricht.

Wenn nun gleich der Begriff der (beharrlichen) Substanz für die theoretische Ansicht und Erkenntniß gar keine Wahrheit und Realität enthält, so kann ihm eine vollkommene praktische Gültigkeit und Brauchbarkeit für den Standpunkt des wirklichen Lebens nicht abgesprochen werden. Diese ist schon dadurch hinlänglich begründet, daß es ein ganz allgemeines und nothwendiges Vorurtheil ist, welches aus der besondern Form, die unsere geistige Thätigkeit in ihrer Verbindung mit dem Körper erhält, sich natürlich entwickelt; welches aber in der Philosophie die gefährlichsten Irrthümer veranlassen kann, weil es der objectiven Erkenntniß immer eine subjective Zuthat beimischt.

Der eigentliche Ursprung aber und die für uns subjectiv geltende Nothwendigkeit des Begriffs der Substanz könnte nur dadurch vollkommen deutlich und begreiflich gemacht werden, daß man zeigte, wie der freie unendliche Geist, in irdische Beschränkung gefallen, durch körperliches, materielles Seyn überall umfangen und gefesselt worden sey, eine Untersuchung, welche

allein der höhern Philosophie aufbewahrt bleibt, die das Entstehen aller Dinge aus ihrer ersten Urquelle aufzuzeigen hat. Wir begnügen uns blos mit dem aus den vorhergehenden Bemerkungen sattsam einleuchtenden Resultate, daß der Begriff der Substanz, des Dings, des beharrlichen, unveränderlichen Seyns theoretisch ganz verworfen werden muß, und nur für das praktische Leben vollkommene Gültigkeit behaupte.

Anmerk. Man könnte hier vielleicht mit Grund einwenden, wie denn dem theoretisch durchaus Falschen praktische Gültigkeit zugesprochen werden könne? Dieser Einwurf ist hier nicht befriedigend zu lösen, denn eine Entwicklung des ganzen Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis, so wie die eigenthümliche Verschiedenheit dieser beiden Arten von Ansicht, kann nur in dem Gebiete der höhern Philosophie gefunden werden. Einige vorläufige Beantwortung dieser Frage mag indessen durch folgendes Gleichniß gegeben werden. Wir sagen im gemeinen Leben: die Sonne geht auf und unter, wir setzen voraus, die Sonne gehe um die Erde herum, und viele von den Geschäften, die sich nach dem Laufe der Sonne richten, wie z. B. der Ackerbau, leiden gar nicht unter dieser falschen Voraussetzung, wie denn überhaupt zur Erreichung praktischer Ansichten und Zwecke ein allgemeiner oder allgemein geltender Anschein oft eben so gut hinreicht, als die Wahrheit selbst. —

Noch eine allgemeine Anmerkung finden wir hier am Schlusse dieser Untersuchung nicht an unrechter Stelle. Der Begriff der Substanz, des beharrlichen Dings hängt genau zusammen mit dem logischen und metaphysischen Grundsatze des Widerspruchs. Der Grundsatz des Widerspruchs ist nur der negative Ausdruck von dem Satze der Identität oder Einerleiheit, d. h. des beharrlichen Daseyns; dieses ist ja aber gerade der Begriff der Substanz, wie wir ihn aufgestellt haben; daher gilt denn auch, wie wir dies schon früher auf eine andere Weise gezeigt haben, von dem Satze des Widerspruchs dasselbe, was von dem Begriffe der Substanz ist behauptet worden,

nämlich eine vollkommene theoretische Unbrauchbarkeit und eine blos praktische Gültigkeit. Diese erstreckt sich dann über das ganze Gebiet des praktischen Lebens und Wissens, zu dem in dem weitesten Umfange auch die Mathematik gehört.

In dem letzten Kapitel dieses zweiten Hauptstücks wollen wir uns nun mit der Anwendung der aufgestellten Lehre von dem Verhältnisse des Endlichen zu dem Unendlichen beschäftigen.

Von den genetischen Gesetzen.

Genetisch werden diese Gesetze darum genannt, weil es ja überhaupt nichts als ein unendliches Werden gibt, nirgend ein todtes, beharrliches Daseyn, sondern überall eine freie, lebendig wirkende Kraft und Thätigkeit angenommen werden muß. Aus der Betrachtung über das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen war ja dieses Resultat hervorgegangen, daß es überhaupt gar nichts schlechthin Unthätiges und Beharrliches gebe und geben könne, sondern daß alles thätig, lebendig und in Bewegung und stetem Werden sey und wirke.

Die genetischen Gesetze enthalten die Resultate der aufgestellten Grundbegriffe und Grundsätze für die Ontologie oder die Lehre von dem Daseyn überhaupt, weswegen auch dieses Hauptstück der Ontologie mit dieser Lehre beschlossen wird. Allein an die Stelle des Daseyns im strengern Verstande, d. h. an die Stelle des beharrlichen, ruhenden, unveränderlichen Seyns tritt hier der Begriff der Freiheit und der Thätigkeit und des ewigen Werdens. Daher heißen auch die Grundsätze, wovon hier die Rede ist, nicht ontologische, sondern genetische. Die Behauptung, daß alle allgemeinen Gesetze des Daseyns keine ontologische, sondern genetische seyen, steht in Verbindung mit der früher vorgetra-

genen Behauptung, daß alle Erkenntniß der Form nach genetisch seyn müsse, und daher auch nur durch die eigentlich genetischen Definitionen eine wirklich und wahrhaft philosophische Erklärung und Einsicht gewonnen werden könne. Genetische Definitionen sind nämlich solche, die nicht blos sagen, was ein Ding sey, sondern die auch sein erstes Entstehen, seine allmälige Entwicklung erklären, und also das Werden des Gegenstandes und seine Thätigkeit in allen ihren Formen und Gestalten darstellen.

Es versteht sich übrigens, daß hier nur die allerallgemeinsten Gesetze des Daseyns aufgestellt werden, weil nur diese in die Ontologie gehören, nicht aber die physikalischen Naturgesetze, die viel zu speciell sind. Man kann es übrigens als ein Kennzeichen der wahren ontologischen oder allgemeinen Daseynsgesetze ansehen, daß dieselben eben sowohl auf den Geist und das Bewußtseyn anwendbar seyn müssen, wie auf die materielle körperliche Natur. Ein Gesetz, welches blos physikalisch wäre, würde ungeachtet der größten Allgemeinheit in seiner Sphäre eben so wenig ein ontologisches genannt zu werden verdienen, als ein andres Gesetz, das etwa blos psychologisch für den Geist und das Bewußtseyn geltend wäre, nicht aber für Körper und Materie auf jenen Namen Anspruch machen könnte.

Auf diese allgemeinen ontologischen Daseynsgesetze werden wir also unsere Untersuchung einschränken und selbst unter ihnen nur die wichtigsten auswählen, um nicht durch eine allzuweit geführte Entwicklung die Aufmerksamkeit zu sehr von dem Hauptpunkte zu entfernen, und uns am Ende ganz in einzelne zu verlieren. — Von allem ist hier wohl zu bemerken, daß unserer Ansicht gemäß die totale Verschiedenheit zwischen Endlichem und Unendlichem, die für den gemeinen Verstand statt findet, ganz wegfällt, daß beide nicht wesentlich, sondern blos dem Grade nach verschieden sind. Das Endliche und Unendliche verhalten sich zu einander, wie der Theil und das Ganze, aber nicht etwa, wie der Theil und das Ganze in einem blos äußerlich verbundenen, mechanisch zusammengesetzten Dinge, sondern wie in einem lebendigen organi-

schen Wesen, wo jeder Theil wieder ein kleines Ganze für sich ist.

Die Gesetze des Werdens überhaupt gehen hervor aus der Unmöglichkeit einer absoluten Ruhe und Beharrlichkeit, und der Nothwendigkeit einer ewigen Bewegung und Thätigkeit. Das erste allgemeine Daseynsgesetz nun betrifft das Ganze, auch dasjenige Wesen, was in und für sich selber besteht und vollendet ist. Ist dieses Wesen nun eine lebendige Thätigkeit und Kraft, die nicht ruhig und unthätig in sich verharren kann, sondern ihrer Natur gemäß sich stets bewegen und verändern muß, so wird gemäß dem allgemeinen Gesetze des Werdens eine solche Thätigkeit und Kraft von ihrem ersten Keime und Anfange an sich entwickeln, ausdehnen, verändern, wechseln und steigen, so lange dies nur immer geschehen kann. Ist aber endlich die Möglichkeit des Wachsens und Steigens erschöpft, hat die Kraft der Entwicklung und Ausdehnung einen äußersten Grad erreicht, über den sie nicht hinaus zu gehen vermag, so bleibt alsdann nichts mehr übrig, als daß ein solches Wesen, insofern es in sich geschlossen und vollendet ist, und nicht in ein anderes übergehen kann, in seinen eigenen Anfang und Ursprung zurückkehre. Nun muß man aber nicht glauben, daß der Zustand nach dieser Rückkehr gleich sey dem des ersten Anfangs und Ursprungs, weil ja doch unmöglich anzunehmen ist, daß die Thätigkeit und Kraft während der ganzen Entwicklung nicht beträchtlich verändert und modificirt worden sey, vielmehr aus offenbar einleuchtenden und nothwendigen Gründen zugegeben werden muß, daß sie durch die verschiedenen Formen der Entwicklung und Bildung, die sie durchlief, äußerst vermehrt und bereichert zurückkehre, und das organische Wesen, wenn es nun noch einmal von dem nämlichen Punkte ausgeht, bei diesem zweiten Anfange in einem weit gebildetern, reichern, mannigfaltigern Zustande unter einer von der ersten ursprünglichen gar sehr verschiedenen Form und Gestalt erscheinen müsse.

Dieses ontologische Gesetz des Werdens, welches sich bezieht auf die Thätigkeit und Entwicklung der Wesen, insofern diese ein für sich bestehendes Ganze ausmachen, kann das

Gesetz des ewigen Kreislaufes genannt werden. Es gilt für den himmlischen Körper eben so gut, wie für den kleinsten organisirten Atom; für die einzelnen Gedanken der einzelnen Geister, wie für die Entwicklung ganzer Nationen, Geschlechter und Zeitalter.

Nur bemerke man hier wohl, daß das Gesetz des ewigen Kreislaufes durchaus nicht so zu fassen ist, als wenn die Wesen am Ende ihrer Entwicklung nur gerade wieder auf den nämlichen Punkt zurückkommen, von dem sie ausgingen, welches dann ein ewiges Stillstehen aller Bildung zur Folge hätte, indem diese nun über einen gewissen Grad der Bildung nicht heraufsteigen kann, und nur immer wieder in den ersten ursprünglichen Zustand wieder zurückfalle. Es ist im Gegentheile bemerkt worden, daß in der vorhergegangenen Entwicklung die Kraft und Thätigkeit beträchtlich gewachsen und gestiegen sey, sich auf die mannigfaltigste Weise verändert und modificirt, vermehrt und bereichert habe, mit neuen Kräften und Thätigkeiten ausgerüstet jetzt also unter andern Formen und Gestalten ihren Kreislauf zum zweitenmale beginnen, in diesem dann aber auch einen weit höhern Grad von Bildung und Erreichung nothwendig erreichen müsse. — Somit wäre dann mit diesem Kreislaufe eine ewig fortschreitende, immer höher steigende Bildung und Vollendung natürlich verbunden.

Das zweite allgemeine Daseynsgesetz bezieht sich auf diejenigen Wesen, welche selbst kein für sich bestehendes Ganzes, sondern nur Theile eines Ganzen sind. Die Theilung und Trennung der Wesen setzt immer einen Gegensatz voraus, dem Theilwesen steht immer ein anderes entgegengesetztes gegenüber. Hier bringt nun die Unmöglichkeit einer absoluten Ruhe und die Nothwendigkeit der Bewegung ein andres ontologisches Gesetz, als das zuerst angegebene, hervor. —

Auch die den Theilwesen inwohnende Thätigkeit wird nicht ruhig in sich verharren, sondern sich zu äußern und zu entwickeln streben, sie wird sich bewegen, verändern, wachsen und steigen, so weit es die innere Kraft und die äußere Beschränkung nur immer gestatten. Hat sie nun innerhalb der ge-

gebenen Schranken ihr äußerstes erreicht, kann aber bei dieser nicht stille stehen, sondern wird durch das ihr inwohnende Princip zu ewiger Bewegung fortgerissen, so wird hier jenes Gesetz der Rückkehr in den Anfang nicht eintreffen, weil es nur für jene Wesen gilt, die ein für sich bestehendes, in sich vollendetes Ganze sind. Die Theilwesen aber, insofern ihnen als Stücken und Theilen eines größern Ganzen kein für sich selbst bestehendes, in sich beschlossenes, vollständiges Daseyn zugeschrieben werden kann, haben sie auch keinen Anfang und Ursprung für sich allein, sondern der erste Grund und Keim ihres Entstehens muß gleichfalls in jenem Ganzen gesucht werden, in dem sie als Theile und Glieder enthalten sind. —

Was wird denn nun hier die Thätigkeit beginnen, die in ihrer Entwicklung den äußersten Grad erreicht hat, und nun weder ruhig beharren, noch in sich selbst und ihren Anfang zurückkehren kann?

Hat die Thätigkeit eines Theilwesens ihre äußerste Gränze erreicht, und findet sie innerhalb ihrer eigenen Schranken keinen Spielraum mehr für ihre weitere Entwicklung, so bleibt ihr nichts anders übrig, als in das Gegentheil überzuspringen. Daher sehen wir auch oftmals bei einer einseitigen Richtung eine Kraft oder Thätigkeit ein äußerstes erreichen, und dann plötzlich auf die entgegengesetzte Seite, wie vom Leben zum Tode (oder umgekehrt) übergehen, und nun der entgegengesetzten Richtung folgen.

Dieses zweite Gesetz wirkt eben so allgemein wie das erste, nur daß durch dieses mehr die stille, allmälige, harmonisch fortschreitende Entwicklung und Bildung der Natur und des Geistes begründet wird; in dem zweiten hingegen die Quelle jener großen Revolutionen zu suchen ist, die mit überraschender, allerschütternder Gewalt dem Entwicklungsgange der physischen und moralischen Welt einen plötzlichen Umschwung geben, die ursprüngliche Gestalt der Dinge von Grund aus umkehren und verwandeln, und ganz neue Formen und Zeiten herbeiführen. — Begebenheiten dieser Art zeigt uns die tägliche Erfahrung sowohl als die Geschichte im kleinen wie im großen; im Reiche der

Natur sowohl wie im Reiche der Wissenschaft und Kunst, in politischen und religiösen Verfassungen, im menschlichen Körper, wie im geistigen Bewußtseyn. Kurz dieses Daseynsgesetz gilt für die innere und äußere Welt, überall wo einzelne Thätigkeiten oder einseitige Richtungen sich offenbaren. —

Im menschlichen Körper sind Krankheiten und ihre schnellen Uebergänge und Veränderungen hieher zu rechnen.

Die allgemeinen Daseynsgesetze, so wie überhaupt alle Grundbegriffe und Grundsätze des Denkens sind hergeleitet worden aus den beiden Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle, als Urquellen aller Wesen, Erscheinungen und Begriffe, als höchster allgemeiner Normen, so wie des letzten Endzieles alles Strebens, Denkens und Thuns.

Auf diese nun beziehen sich besonders noch zwei genetische Gesetze, die gleichfalls allgemeinste Gültigkeit für die Körper sowohl als für die Geisterwelt haben — das Gesetz nämlich der Anziehung des Gleichartigen, und das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen. Den Ursprung dieser Gesetze aus jenen beiden Ideen wollen wir näher erörtern.

Man denke sich, daß ein in der Ausdehnung unendliches, mit sich selbst durchaus einiges gleichartiges Wesen, welches durch innern Zwiespalt oder äußere Störung aber in sich selbst entzweit, getrennt und getheilt worden sey, so werden die abgesonderten Theile dieses zerspaltenen Ganzen, vermöge des nothwendigen Zurückstrebens aller Dinge zu der ursprünglichen Einheit, sich wieder zu verbinden, zu vereinigen, den Zwiespalt und die Trennung aufzuheben suchen; aus diesem Streben nun entwickelt sich das Grundgesetz der Anziehung des Gleichartigen. — Es ist dieses, obgleich ein allgemeines, dennoch ein abgeleitetes Daseynsgesetz, weil darin vorausgesetzt wird eine vorhergegangene Trennung und Störung des gleichartigen Wesens. Wäre dieses immer in sich einig und verbunden geblieben, so würde keine Anziehung und Wiedervereinigung nöthig seyn.

Auch ist es schon ein mehr zusammengesetztes Gesetz, indem die Anziehung des Gleichartigen mit der Abstoßung des

Ungleichartigen nothwendig verbunden, oder ein und dasselbe ist, nur in positiver oder negativer Hinsicht betrachtet.

Man glaube aber ja nicht, daß hier blos von der physischen Attractions- und Repulsionskraft die Rede sey; freilich ist auch diese unter jenen genetischen Gesetzen mit einbegriffen und daraus hergeleitet, aber das Gesetz selbst ist viel allgemeiner, psychologisch eben so gültig wie physikalisch.

Das vierte genetische Gesetz endlich bezieht sich auf die unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit, als die zweite Quelle aller Dinge, Erscheinungen und Begriffe.

So wie den getheilten und getrennten Wesen des großen Weltganzen nothwendig zukommt das Streben, in ihre ursprüngliche Einheit wieder zurückzukehren, so muß auf gleiche Weise ihnen beigelegt werden ein Streben, sich zur höchsten Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln.

Aus diesem Streben geht hervor das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen.

Wie das dritte Gesetz in der physikalischen Welt vorzüglich die Elemente und die elementarische Thätigkeit betrifft, so geht das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen auf die organische Bildung in der Körperwelt. Ein Wesen ist um so mannigfaltiger, je umfassender es ist, je mehr verschiedene ungleichartige Theile es in sich aufnehmen und vereinigen kann.

Das Streben nach Fülle und Mannigfaltigkeit ist also identisch mit dem Streben, jede mit dem Grundcharakter eines Wesens nur immer vereinbare, höchst mögliche Summe von Verschiedenheit sich anzueignen. Freilich darf diese Ungleichartigkeit, die ein Wesen in sich aufzunehmen strebt, nicht absolut seyn, weil in diesem Falle ja keine Vereinigung möglich wäre, sondern es muß eine Ungleichartigkeit in der Gleichartigkeit selbst seyn, ungleiche Species in demselben Genus; so wie in der Natur die Geschlechter sich entgegengesetzt sind, und sich doch zu verbinden suchen, aber nur in derselben Gattung. Dieses Ungleichartige im Gleichartigen könnte man das Verwandte nennen und sonach müßte das Gesetz heißen: das Gesetz der Verknüpfung des Verwandten oder Ungleichartigen.

Ferner heißt es in diesem Gesetze nicht Anziehung, sondern Verknüpfung. Denn wenn es in dem Weltall nichts als Anziehung gäbe, so würde ja alles in Eins sich auflösen und zusammenfließen und alle Mannigfaltigkeit wegfallen.

So wie also die Ungleichartigkeit, von der in diesem Gesetze die Rede ist, nicht blos eine einfache, schlechthin ungleiche Ungleichartigkeit seyn soll, sondern eine ungleichartige im Gleichartigen, so soll auch die Vereinigung zwischen diesen verwandten Wesen nicht eine einfache, unbedingte Verbindung und Verschmelzung, sondern eine bedingte seyn; d. h. eine bloße Verknüpfung, wo die beiden sich verbundenen Wesen nicht absolut in Eins zusammenfließen, sondern auch in der engsten Verbindung noch abgesondert existiren.

Auf dieser Verknüpfung des ungleichartigen Verwandten ruht in der Körperwelt: Leben — Erhaltung — Fortpflanzung — Wachsthum — und Bildung aller organischen Wesen.

Allgemeine Schlußanmerkung zum ersten und zweiten Hauptstücke.

Man unterscheidet gewöhnlich die Vorstellungen in Anschauungen, Begriffe und Ideen. Davon ist zwar schon im ersten Hauptstücke gehandelt worden, allein erst jetzt nach der aufgestellten Lehre von den Kategorien läßt sich ein vollständiges Resultat über diese ganze Eintheilung festsetzen.—

Das Verhältniß der Anschauung zu den Begriffen ist dadurch erklärt worden, daß man zu beweisen suchte, wie alle Vorstellungen zu Begriffen erhoben und ausgebildet werden können, daß also Anschauungen von Begriffen nicht wesentlich verschieden, sondern nur unreife, unentwickelte, ungebildete Begriffe sind.

Das Verhältniß aber der Begriffe und Ideen kann erst jetzt fortgesetzt werden. Es findet hier fast eben dasselbe statt, wie in dem Verhältniß der Anschauungen zu den Begriffen. Alle Begriffe müssen abgeleitet seyn aus den Ideen, und auch auf diese sich wieder zurückführen lassen; so wie also alle Anschauungen zu Begriffen gebildet werden sollen, so sollen auch

alle Begriffe aus den Ideen hergeleitet und zu diesen zurückgeführt und erhoben werden.

Es ist schon gezeigt worden, wie selbst die abstracten Begriffe aus den Ideen herkommen. Nun kann man freilich diese abstracten Begriffe denken, ohne eben diese Herleitung aus den Ideen mitzudenken, und so sind dann freilich im menschlichen Denken Begriffe möglich, die nicht Ideen sind. Allein denkt man sich die Begriffe in vollständigem Zusammenhange, so zeigt sich ihre Herleitung aus den Ideen und sie selbst erscheinen nur als abgeleitete Ideen. Nach dieser gründlich umfassenden vollständigen Ansicht werden also die Begriffe in Ideen verwandelt, oder sollen doch darin umgeschaffen werden. —

Sind nun auf diese Weise alle Begriffe des Menschen in Ideen umgebildet, so ist die Menge der Ideen unbestimmbar. Dieses streitet aber keineswegs mit der frühern Annahme, daß es nur zwei Ideen gebe; denn diese beiden bleiben denn doch die Urquellen aller Begriffe, alle werden aus ihnen hergeleitet und eben durch diese Herleitung und Beziehung erst zu Ideen erhoben. —

Drittes Hauptstück.

Syllogistik.

Nachdem im ersten und zweiten Hauptstücke das Wesen der Begriffe und Vorstellungen überhaupt erörtert und auch diejenigen allgemeinen Grundbegriffe und Grundgesetze aufgestellt worden sind, wodurch es allein gelingen kann, die gesammte Masse menschlicher Vorstellungen und Begriffe in einem System zusammenzufassen und anzuordnen, so beschäftigen wir uns im gegenwärtigen Hauptstücke mit der Verbindung und Verknüpfung

der Begriffe selbst und den Regeln dieser Verbindung und Verknüpfung.

Es handelt dieses Hauptstück also von den Urtheilen, vorzüglich aber von den mittelbaren und unmittelbaren Schlüssen jeder Art als den verschiedenen Verknüpfungsweisen der Begriffe.

In dem vollständigen Schlusse ist die Gedankenfolge regelmäßig und absichtlich bestimmt durch den Verstand des Menschen, sie ist ein Werk der freien Aufmerksamkeit und Ueberlegung.

Allein außer dieser künstlich geordneten, regelmäßig verknüpften Gedankenfolge gibt es noch eine natürliche, welche statt findet, wenn wir nicht selbst mit Absicht und Wahl den Gang unserer Vorstellungen beherrschen und bestimmen, sondern uns vielmehr unthätig dem natürlichen Flusse der Gedanken überlassen und dieser sich ohne unser Zuthun ergießt.

Jene natürliche Gedankenfolge vertritt bei den meisten Menschen, und in vielen Fällen bei allen, die Stelle der künstlichen Begriffsverbindungen. — Die meisten Menschen werden von diesem Gedankenstrome unwillkürlich fortgezogen, ohne zu jenem Punkte von Besonnenheit sich zu sammeln, sich zu jenem Grade von freiwirkender Kraft und Selbstbeherrschung zu erheben, der erfordert wird, um seine Vorstellung mit Willkür und Absicht, nach einem regelmäßig bestimmten Plane, künstlich zu ordnen.

Selbst bei jenen, die diese Stärke und Gewandtheit der Denkkraft besitzen, findet dennoch in sehr vielen Fällen blos die natürliche Gedankenfolge statt.

1. Wo die Aufmerksamkeit überhaupt weniger gespannt und in Thätigkeit ist, weil es denn doch unmöglich statt finden kann, daß sie immer in der nämlichen Anstrengung verharre, und auch jene ruhige Klarheit und einige Kraft der Selbstbetrachtung, die zur willkürlichen Anordnung des Denkens erfordert wird, auf die mannigfaltigste Weise gestört, getrübt und nach tausend Richtungen hin verstreut wird.

2. In denjenigen Fällen, wo Krankheiten, Leidenschaften,

oder andere außerordentliche Zufälle der Denkkraft ihre Herrschaft rauben, und dann wieder die natürliche Gedankenfolge an die Stelle der mit Wahl und Absicht geordneten Begriffsverbindung tritt.

Der Syllogismus, oder die mit Wahl und Absicht künstlich und regelmäßig geordnete Gedankenfolge ist also dem Menschen nicht natürlich, sie entwickelt sich nicht ohne unser Zuthun aus der Natur unserer Denkkraft, sondern ist eine Kunst, die durch Uebung erworben wird, eine Vollkommenheit, zu der man sich bilden muß.

Da also die natürliche Gedankenfolge die allgemeine und die früher vorangehende ist, so muß der Lehre von der künstlichen Begriffsverbindung vorhergehen eine kurze Erörterung der blos natürlichen Gedankenfolge, die bei allen den Anfang macht und die herrschende ist, so lange der Mensch noch nicht zu dem Grade der Stärke und Geistesübung sich erhoben hat, der erfordert wird, um den Gang und die Thätigkeit unsrer Kräfte zu bestimmen, zu ordnen und uns nicht von ihnen beherrschen zu lassen.

Von der natürlichen Gedankenfolge.

Diese Lehre ward sonst wohl in der Psychologie unter dem Namen Ideenassociation abgehandelt.

Es ist schon hinlänglich erinnert worden, daß die ontologischen und genetischen Gesetze nicht nur auf die Natur, sondern auch auf die innere, geistige Welt oder auf das Bewußtseyn, die Vorstellungskraft anwendbar sind.

Diesen Gesetzen muß das Vorstellungsvermögen und das Bewußtseyn auch alsdann folgen, wenn wir es, gleichsam als müßige Zuschauer, ohne absichtliche, willkürliche Unter-

brechung seinem natürlichen Laufe überlassen. Hier wird schon die allgemeinste Erfahrung uns zeigen, wie in diesem blos natürlichen Gange der Vorstellungen eine gewisse Regel und Gesetzmäßigkeit ohne unser Zuthun sich einfindet; das haben alle, die sich die Mühe gaben sich selbst zu beobachten, leicht wahrgenommen und nie leugnen können.

Die eigentliche Beschaffenheit aber und den innern wesentlichen Grund dieser Gesetzmäßigkeit, die auch in der natürlichen Gedankenfolge sich so deutlich offenbaret, mit Gewißheit anzugeben und zu erklären, dazu wird eine höhere philosophische Ansicht erfordert.

Das erste, was wir wahrnehmen, ist, daß die Vorstellungen und Gedanken sich in unserm Gedächtnisse verknüpfen durch das Zusammenseyn in Zeit und Raum und durch die äußere Gleichheit und Aehnlichkeit. Durch diese natürliche Verknüpfung wird das Gedächtniß begründet, und sie ist eigentlich das was man Ideenassociation nennt. Man glaube aber ja nicht, daß die Folge unserer Gedanken durch die angegebenen Gesetze der Gleichzeitigkeit, des Zusammenseyns im Raume und die äußere Aehnlichkeit unabänderlich bestimmt werde. In diesem Falle würde der Mensch nur eine Denkmaschine seyn, wo die Vorstellungen, unabhängig von aller Selbstbestimmung, nach nothwendigen Gesetzen sich entwickelten und folgten.

Diese allgemeinen Gesetze, welche die menschliche Denkkraft bei der natürlichen Verbindung der Vorstellungen befolgt, sind gar nicht so einfach, wie man wohl glauben möchte. Es sind ihrer mehrere und von sehr zusammengesetzter Art. Dabei bleibt auch noch der Freiheit und willkürlichen Selbstbestimmung des Menschen ein großer Spielraum offen. Dieses alles wollen wir nun so gründlich als möglich zu entwickeln suchen.

Die nun erwähnten Gesetze der äußern Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und des Zusammenhanges im Raume gründen sich sämmtlich auf die besondere Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit und Vernunft. — Sinnlichkeit heißt die an körperliches Daseyn und an die Vorstellung der Substanz gefesselte Denkkraft. — Vernunft heißt der Verstand, insofern

er leidet und der Sinnlichkeit unterworfen ist, und den Begriff der Substanz annimmt.

Alle jene drei Gesetze der Ideenassociation beruhen auf dem Begriffe der Substanz, der aus der beharrlichen Trägheit und Beschränktheit der menschlichen Denkkraft sich natürlich entwickelt.

Die geistige Kraft und Thätigkeit in ihrem freien Wirken und Handeln, durch die körperliche Starrheit überall beschränkt und gebunden, in ihrer Entwicklung durch Hindernisse mancherlei Art gehemmt und gestört, ist selbst beharrlich und träge geworden; daher entspringt jenes allgemeine Grundgesetz des Denkens und Vorstellens, daß wir allen beweglichen Erscheinungen eine ruhende, unbewegliche Unterlage zum Grunde legen, dies ist der Begriff der Substanz, der aber ein Product unserer eigenthümlichen Vorstellungsart, unser eigenes Gedicht und Hirngespinnst ist, keineswegs aber in den Dingen selbst von uns wahrgenommen und erkannt wird.

Je mehr nun die sinnlichen Erscheinungen nicht etwa durch eine innere wesentliche Gleichheit, sondern blos durch eine äußere oft sehr zufällige Aehnlichkeit verbunden und eins zu seyn scheinen, jemehr schreiben wir alle diese Erscheinungen einer und derselben Substanz zu, gründen sie auf eine und dieselbe gleich erdichtete Unterlage.

Die innere wesentliche Gleichheit wird allein durch den Verstand erkannt, die Sinnlichkeit begnügt sich mit der Auffassung äußerer zufälliger Aehnlichkeiten. Ob wir nun eine Mehrheit von beweglichen Erscheinungen einer einzigen Substanz zuschreiben, oder unter mehrere vertheilen, ändert im Ganzen gar nichts; im Grunde ist es doch immer nur ein und derselbe Begriff der Substanz, welchen wir zu allen Erscheinungen ohne Ausnahme hinzudenken; es ist überall jene leere, von uns erdichtete Unterlage, die wir als beharrlichen Träger der Erscheinungen annehmen, so daß in dieser Hinsicht diejenigen allerdings Recht haben, welche behaupten, es gebe nur Eine Substanz. Mit Grund leugnen sie die Mehrheit der Substanzen, allein sie selbst sind in einem ähnlichen Irrthum befangen,

wenn sie nicht den Begriff der Substanz überhaupt als einen zwar höchst allgemeinen subjectiven vermeidlichen, aber dabei inhaltsleeren und nichtigen, einzig aus der Beschränkung unseres Vorstellungsvermögens entspringenden Wahnbegriff verwerfen.

Diese Beschränktheit und Trägheit des Menschen begränzt überall die Fülle und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durch jenen gehaltlosen Begriff, der blos dazu dient, dem ermüdeten Anschauungsvermögen Ruhe zu verschaffen, und der, ehe noch die wahre Einheit und Ordnung der Erscheinungen durch den erkennenden Verstand vollendet worden, eine blos äußere und zufällige Ordnung und Einheit an die Stelle der innern, wahren und wesentlichen setzt.

Wenn nun alle die Vorstellungen und Erscheinungen, die wir in derselben Zeit und an demselben Orte wahrnehmen, sich in unserm Gedächtnisse verknüpfen, so rührt das daher, weil wir diesen abgesonderten Theil der Zeit und des Raums als Substanz denken, den uns angebornen Wahnbegriff, die uns eigenthümliche beschränkte Vorstellungsart in jenen Theil der Zeit und des Raums hineintragen; dadurch werden nun alle Vorstellungen und Erscheinungen derselben Zeit und desselben Raumes gleichsam zu Eigenschaften einer und derselben Substanz, und somit verknüpft; dasselbe gilt auch von der äußern Aehnlichkeit.

Diese Gesetze der Ideenassociation betreffen nur zwei Vermögen der menschlichen Vorstellungskraft, und zwar jene, die zu den untergeordneten, niedern gehören, die Sinnlichkeit nämlich und die Vernunft; sollte es aber nun nicht noch besondere Gesetze der natürlichen Gedankenfolge auch für andere Vermögen des menschlichen Bewußtseyns geben? Dieses läßt sich um so weniger bezweifeln, als es überhaupt gewiß ist, daß die ontologischen und genetischen Gesetze auch für das Bewußtseyn gelten müssen, wenn gleich ihre Gültigkeit für das Bewußtseyn, d. h. die Anwendung der allgemeinsten Gesetze auf ein besonderes Gebiet noch einer nähern Bestimmung und Untersuchung bedarf.

Man wird zuvörderst eingestehen müssen, daß die Einbildungskraft in ihrem freien, kühnen Gange gar nicht allein jenen Vorstellungsgesetzen der Sinnlichkeit und der Vernunft folge, nämlich den Gesetzen der Gleichzeitigkeit, des Zusammenseyns im Raume und der äußern Aehnlichkeit, sondern daß sie in ihrem hochstrebenden, fessellosen Fluge sich weit über die engen Schranken der Zeit und der gemeinen Wirklichkeit in Ideale und in die Unendlichkeit erheben kann.

Aber demungeachtet wird man doch nicht behaupten dürfen, daß die Einbildungskraft durchaus an keine Gesetze gebunden und absolut regellos sey. Denn selbst in dieser anscheinenden Regellosigkeit offenbart sich soviel gleichförmiges, daß man gezwungen ist, auch hier eine innere Gesetzmäßigkeit anzunehmen.

Dasjenige unter den ontologischen und genetischen Gesetzen, welches mit diesem scheinbar regellosen und doch regelmäßigen Gange der Einbildungskraft vollkommen übereinstimmt, ist vorzüglich das des Ueberspringens in das Gegentheil.

Die Einbildungskraft ist gerade dasjenige Vermögen der menschlichen Seele, welches jede einseitige Theilvorstellung und Ansicht bis auf die äußerste und schärfste Höhe treibt, und wenn dies nicht weiter verfolgt werden kann, dann gerade in das Gegentheil überspringt. — Wenn man daher von dem Springen der Einbildungskraft redet, so ist dies ganz eigentlich und nicht blos als Bild zu verstehen.

Das Gesetz der Anziehung des Gleichartigen ist für das Gefühlvermögen hauptsächlich geltend, eine Behauptung, die beinahe keiner Erklärung bedarf, sondern in der Erfahrung durch Selbstbeobachtung leicht wahrgenommen werden kann. — In der Seele des traurig Gestimmten werden leicht finstere, trübe, melancholische Vorstellungen und Gedanken erzeugt; das Gemüth des Fröhlichen hängt nur an erfreulichen, lachenden, heitern Bildern, und so erweckt auch jedes andere bestimmte, wenn gleich nicht so einfache, sondern mehr gemischte Gefühl die ihm verwandten Vorstellungen. Zu bemerken ist

hierbei, daß diese Gleichartigkeit der Gefühle und Vorstellungen nicht eine blos äußere, zufällige Aehnlichkeit ist, sondern eine innere wesentliche Verwandtschaft und Gleichartigkeit.

Die beiden übrigen ontologischen und genetischen Gesetze: das Gesetz des Kreislaufs oder der Rückkehr zu dem Ursprung und das Gesetz der Verknüpfung des Verwandten aber Ungleichartigen, sind anwendbar auf die Folge und Verbindung der Vorstellungen des Verstandes. —

Die Denkkraft des Menschen bewegt sich in einem ewigen Kreislaufe: etwas begreifen und verstehen heißt nichts anders, als auf den Ursprung desselben zurück gehen. Die Erzeugung und Bildung der Gedanken und Begriffe aber geht gerade so von statten, wie jene der organischen Wesen, nämlich durch mannigfaltige Verknüpfung des Ungleichartigen, aber doch Verwandten, durch Aneignung und Aufnahme des Fremden in das eigne Wesen; durch Verwandlung der Gestalten, durch Uebergang aus einer Form in die andere.

Freilich gehören diese zuletzt erwähnten Gesetze nicht ganz mehr zu der natürlichen Gedankenfolge, denn das Zurückgehen des Verstandes auf das Ursprüngliche, die Bildung der Begriffe durch Aneignung des Fremdartigen und Verwandlung des Eignen ist nicht mehr blos ein Naturerfolg, wobei wir uns ganz leidend verhalten; die künstliche, durch Wohl und Absicht bestimmte Gedankenfolge beruht nur auf jenen Gesetzen, die indessen so sehr in der natürlichen Anlage unseres Vorstellungsvermögens gegründet und mit dieser verwebt sind, daß man sie auch ohne Absicht und Willkür, wenn gleich nur unvollkommen, befolgt; mit vollkommenem Bewußtseyn und ganz regel- und planmäßig werden sie nur in der durch Absicht und Willkür bestimmten und geleiteten künstlichen Gedankenfolge befolgt und angewandt.

Die künstliche, freie und die natürliche nothwendige Gedankenfolge sind in der Wirklichkeit nicht so ganz getrennt, wie im Begriffe; es gibt hier mancherlei Stufen und Uebergänge.

Auch der wissenschaftliche Denker, der durch vollendete Bildung aller Geistesthätigkeiten sich zu dem höchsten Grade von Freiheit und Selbstherrschaft erhoben hat, wird nicht immer das nämliche Maaß von Aufmerksamkeit und Besinnung in sich erhalten, die Selbstbeobachtung ununterbrochen fortsetzen, und in gleicher Anstrengung auf sich und sein Denken beharrlich richten können, sondern in vielen Fällen sich blos dem Strome der natürlichen Gedankenfolge überlassen. So wie auf der andern Seite auch der rohe Naturmensch, dessen Geisteskräfte noch auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung stehen, dennoch keine bloße Denkmaschine ist, sondern auch bei ihm in den Gesetzen, die sein Verstand befolgt, die Anlage zur Freiheit und Bildung unverkennbar hervorleuchtet.

Betrachten wir jetzt den Einfluß der Nothwendigkeit und die Macht der Freiheit auf diese Gesetze des Bewußtseyns und der natürlichen Gedankenfolge.

Bei den für die Vernunft und Sinnlichkeit geltenden Gesetzen, nämlich der Gedankenfolge nach der äußern Aehnlichkeit und dem Zusammenseyn im Raume, verhält sich der Geist des Menschen zwar leidend, und ist in Beziehung auf die Außenwelt dem Begriffe des beharrlichen Dinges unterworfen; — dennoch hat auf diese Gesetze auch die Willkür einigen Einfluß. Wir können die Verknüpfung der Vorstellungen nach der äußern Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und des Zusammenseyns im Raume selbst einigermaßen bestimmen und festsetzen, ja die blos willkürliche Verknüpfung zweier Vorstellungen ist hinreichend, daß diese im Gedächtnisse verknüpft bleiben. Dieses begründet nun die Merkmale, die Zeichen, und inwiefern die Sprache nur ein System von Zeichen ist, auch die Sprache und ihre Erlernung.

Das Gesetz, wonach die Gefühle sich richten, erfolgt ganz nothwendig und ohne unser Zuthun. Es ist nicht freie Wahl und Absicht, die in dem Traurigen rc. rc. alle jene Vorstellungen erzeugt, die zu seiner leidenschaftlichen Stimmung passen und diese unterhalten und rühren, sondern sie strömen ihm unwillkürlich zu, er wird gewaltsam von ihnen fortgerissen, und

verliert in dem wilden Strudel, der ihn umhertreibt, jede Besonnenheit und Kraft der Selbstbestimmung. —

Das Gesetz also, welches für das Gefühlsvermögen geltend ist, ist ein nothwendiges Gesetz. Die Freiheit hat hier keine positive Macht, sondern nur den negativen Einfluß, daß sie die Nothwendigkeit des Gesetzes zu beschränken und zum Theile aufzuheben sucht. So ist, wie schon gesagt, das Zuströmen trüber, melancholischer Vorstellungen in die Seele des traurig Gestimmten ein nothwendiger Erfolg, bei dem die Willkür nur den Versuch machen kann, den Andrang jener Vorstellungen so viel als möglich zu beschränken. Die Macht der Freiheit ist also hier blos negativ. In Rücksicht auf die Einbildungskraft ist das aufgestellte Gesetz gleichfalls nothwendig, daß diese, wenn sie einen Gedanken, eine Ansicht bis auf das äußerste getrieben hat, in das gerade Gegentheil überspringt. Aber auch hier offenbart sich der Einfluß der Freiheit, insofern diese Thätigkeit der Einbildungskraft und ihr schnelleres Fortschreiten und Vollenden von dem Maaße der Geisteskraft und Bildung überhaupt abhängt, wie denn die Einbildungskraft dasjenige Vermögen ist, welches in den verschiedensten Graden von Stärke und Schwäche angetroffen wird; wo die Geisteskraft überhaupt sich in Fülle und Reichthum entwickelt, wird auch der Einbildungskraft die Macht nicht fehlen, sich mit raschem, kühnen Fluge auf die höchste Höhe der Gedanken zu erheben, und dann plötzlich auf das Entgegengesetzte überzuspringen. Wo aber die Summe der geistigen Vermögen im Ganzen sehr beschränkt ist, wird auch die Einbildungskraft nur untergeordnet erscheinen, und weder das Gesetz, das sie befolgt, noch die Erscheinungen, die durch dasselbe veranlaßt werden, auffallend hervorstehn, ja kaum dem Beobachter bemerkbar seyn.

Die Gesetze, welche der Verstand bei der Bildung und Anordnung der Begriffe befolgt, wenn er theils durch Aneignung des Fremdartigen und Verwandlung des Eigenen immer neue Begriffe erzeugt, theils die gesammte Mannigfaltigkeit der Begriffe in dem mit einem stäten Fortschreiten verbundenen

Kreislaufe zu einem Systeme verbindet und vollendet, diese Gesetze sind mit der Freiheit sehr gut vereinbar, denn Freiheit und Verstand sind eigentlich eins und dasselbe.

Nur wird in der Ausübung dieser Freiheit und der Befolgung der Verstandesgesetze ein sehr verschiedener Grad von Kraft, Kunst und Bildung angetroffen. — Auch bei dem rohesten, unthätigsten Menschen, der einzig den äußern, sinnlichen Eindrücken und Empfindungen und der natürlichen Gedankenfolge hingegeben, von innerer Selbstanschauung und Beobachtung wenig Ahnung hat, ist die Anlage zur Freiheit unverkennbar und so zeigen sich auch in seiner Gedankenfolge Spuren von einer freilich halbbewußtlosen, unwillkürlichen Befolgung jener Verstandesgesetze. — Aber auch in dem Leben des eigentlich philosophischen Denkers, bei dem durch die vielseitigste, vollendeteste geistige Bildung der Verstand zur überwiegendsten geistigen Herrschaft durchgedrungen und die Kraft und Kunst der Selbstbeherrschung und Beobachtung den höchsten Grad erreicht hat, werden sich Augenblicke und Verhältnisse genug finden, wo jene ächte, klare Selbstanschauung, jene freiwirkende und bestimmende Thätigkeit des Geistes entweder durch äußere Eindrücke, oder auch durch innere Unaufmerksamkeit, Zerstreuung oder Ermüdung geschwächt, getrübt und gestört wird, und auch er also jene Verstandesgesetze nur auf eine vollkommene Weise befolgt und ausführt.

Die Freiheit in Rücksicht der Verstandesgesetze ist also unbestimmbar vieler Gradationen fähig, auch der rohe Naturmensch zeigt Spuren von freiem, absichtlichem Verstandesgebrauch, und auch der freieste und gebildetste Mensch, ja der vollendete Denker hat nachläßige Augenblicke, in denen er sich nicht höher erhebt, wie jener.

Vorläufige Erörterung von der künstlichen Anordnung der Begriffe.

Die künstliche Anordnung der Vorstellungen nach Absicht und Wahl betrifft vorzüglich nur die Begriffe als solche; —

die Anschauungen, ehe sie zu Begriffen verarbeitet werden, sind noch viel zu roh, verworren und unbestimmt zu diesem Zwecke; denn nur das kann auf eine bestimmte Weise mit einem andern verknüpft und in Verhältniß gesetzt werden, was schon an und für sich selbst hinreichend bestimmt und vollendet ist. Anschauungen und Vorstellungen können zwar zu Begriffen werden, sind es aber an sich noch nicht.

Die künstliche Anordnung der Vorstellungen betrifft sonach nur die Begriffe.

Aber auch blos die Begriffe und nicht die Ideen als solche.

Nur dasjenige, was getrennt, abgesondert und getheilt ist auf eine bestimmte Weise, kann auch auf eine bestimmte Weise wieder verknüpft, verschmolzen und verbunden werden. In den Ideen aber ist alles Eins. — In die beiden höchsten Urideen, die auf das innigste verbunden sind, lösen zuletzt alle Begriffe sich auf. —

Nun ist aber gemäß der früher vorgetragenen Theorie des Begriffes Anschauung, Begriff und Idee nicht absolut und total, sondern nur dem Grade nach unterschieden. Die Anschauung steht auf der niedrigsten Stufe; sie ist ein verworrener, unbestimmter, eingebildeter Begriff, so wie der Begriff in seiner höchsten Vollendung in Idee sich auflöst.

Wenn also gesagt wurde, daß die künstliche Anordnung der Vorstellungen vorzüglich die Begriffe betreffe, so wird damit gar nicht die Möglichkeit geleugnet, einen Begriff auf eine Anschauung beziehen und mit derselben verbinden zu können. Anschauung und Idee sind gleichsam die beiden Gränzpunkte der Begriffsverbindung; die eigentliche Sphäre aber der künstlichen Gedankenfolge sind die Begriffe.

Die Verbindung übrigens zwischen Begriff und Anschauung, und Begriff und Idee ist das **Urtheil** im strengern Sinne, insofern das Urtheil unterschieden ist vom Satze. Der **Satz hingegen ist eine Verbindung zweier oder mehrerer Begriffe.**

Dem Gesetze des stäten Fortschreitens, welches die Denk-

kraft in ihrem Kreislaufe befolgt, gemäß ist die Verbindung der Begriffe von unbestimmter Ausdehnung, kann immer fortgesetzt und erweitert werden, indem man ohne Ziel und Ende Begriffe und Sätze verbindet und aneinander reiht.

Die Verbindung mehrerer Sätze und Urtheile heißt ein Schluß, ein Syllogismus.

Von solchen Sätzen und Urtheilen lassen sich wieder ins unbestimmte fortlaufende Reihen neuer Verbindungen zusammensetzen, nur daß die Denkkraft sich nicht ganz ins Unendliche verliert, sondern gemäß dem Gesetze des Kreislaufes eine gewisse Sphäre durchläuft und wenn diese zurückgelegt und vollendet worden, wieder zu dem Princip, von dem sie ausging, zurückkehrt, und ein geschlossenes Ganze von Begriffen, Sätzen, Urtheilen, Schlüssen und Schlußreihen, oder ein System bildet.

Die beiden Gesetze der Gedankenfolge, welche vorzüglich für den Verstand gelten, nämlich das Gesetz desståts fortschreitenden Kreislaufes im Denken und das Gesetz der Bildung der Begriffe durch Aneignung des Fremdartigen und Verwandlung des Eigenen, gelten auch für die Begriffsverbindungen, in Sätzen, Urtheilen und Schlüssen, sie betreffen das Ganze der Erkenntniß, den organischen Zusammenhang und Gliederbau, wodurch die gesammte Masse der Begriffe zu einem umfassenden Systeme verbunden und geordnet wird.

Bevor wir aber unsere Untersuchung bis zu ihnen erheben, wird es nöthig seyn, auch das Mechanische der Begriffsverbindung im einzelnen und kleinen genauer zu erörtern, wie nämlich und nach welchen Regeln und Gesetzen mehrere Begriffe im einfachen Satze, im Urtheile oder Schlusse verknüpft werden. Hat man erst diesen Mechanismus des Denkens in allen seinen einzelnen Zweigen und Theilen betrachtet, dann wird es auch möglich und thunlich seyn, zu der Untersuchung der höchsten, das ganze System der Erkenntniß betreffenden Gesetze fortzuschreiten. —

Vom Satze.

Der Satz (propositio) ist die Verbindung zweier oder mehrerer Begriffe. — Wir betrachten nun erstens die Theile des Satzes. — Der Satz enthält: Subject, Prädicat und Copula. — Subject ist derjenige Begriff, dem der andere beigelegt wird. Prädicat der beigelegte Begriff. — Copula das Verhältniß des Prädicats zum Subjecte. — Zweitens das Verhältniß des Subjects und Prädicats im Satze, in Rücksicht auf die Qualität dieses Verhältnisses. Das Verhältniß des Prädicats zum Subjecte ist entweder das der Einerleiheit, der Gleichheit, oder der Verschiedenheit; ferner der Verknüpfung oder der Trennung, und zwar der gänzlichen und unbestimmten, oder der bedingten, beschränkten Einerleiheit und Verknüpfung. Drittens. Das Verhältniß des Satzes in Rücksicht auf die Quantität. Das quantitative Verhältniß der Sätze in Rücksicht auf ihre größere und geringere Ausdehnung und Gültigkeit. In dieser Rücksicht werden die Sätze genannt enunciationes modales in Rücksicht auf die verschiedenen modos und modificationes der Ausdehnung und Gültigkeit der Sätze.

Die Hauptfächer für die Eintheilung der Sätze von diesem Standpunkte aus sind: der Begriff des Nothwendigen und des Zufälligen, des Möglichen und des Unmöglichen.

Beispiele:

A ist gleich B. Dies ist ein einfacher kategorischer Satz. Kategorisch heißt ein Satz, wo das Prädicat mit dem Subjecte ohne weitere Bedingung schlechthin verbunden wird. Folgende Sätze aber sind im Gegensatze des einfachen kategorischen Satzes bedingte oder näher bestimmte (modale) Sätze: a muß nothwendig immer gleich b seyn, nach dem modus: necesse est. — Es trifft sich, daß a gleich b ist: nach dem modus: contingit, — a kann gleich b seyn: nach dem modus: possibile est.

Viertens. Die Arten der Sätze. Sie sind entweder generelle oder specielle, allgemeine oder besondere; negative oder positive, verneinende oder bejahende.

Anmerkung. Die speciellen Urtheile, nämlich diejenigen, die nicht blos relativ speciell sind, in Vergleichung gegen andere allgemeinere, sondern die an und für sich betrachtet speciell sind, indem das Herabsteigen ins Besondere darin seine äußersten Gränzen erreicht hat. — Diese an und für sich speciellen Sätze sind eigentlich dasjenige, was wir Urtheile im engern Sinne des Worts nennen, da uns nämlich ein Satz bedeutet die Verbindung zwischen zwei Begriffen, ein Urtheil aber die Verbindung eines Begriffs mit einer Anschauung oder mit einer Idee.

Es gibt aber zwischen den oben genannten Hauptarten entgegengesetzter Sätze noch andere Mittelgattungen, die zugleich generell und speciell, negativ und positiv sind, und auf irgend eine Weise zwischen jenen vier Hauptgattungen in der Mitte stehen. In Rücksicht auf jene Haupt- und diese Mittelgattungen werden die Sätze eingetheilt in einfache und zusammengesetzte, (propositiones simplices und compositae). Die simplices sind die vier Hauptgattungen, die Mittelgattungen sind die compositae. In der Mitte zwischen den positiven und negativen Sätzen stehen erstens die disjunctiven (propositiones disjunctivae), welche zwei entgegengesetzte Fälle, wovon einer den andern aufhebt, problematisch aufstellen, z. B. a ist entweder b oder c; Cajus hat entweder zu dieser Handlung Recht gehabt oder nicht.

Zweitens. Die hypothetischen Sätze (propositiones conditionatae). Diese sind bejahend, positiv, aber nur unter einer gewissen Bedingung, nämlich der Voraussetzung der Gültigkeit einer Hypothese. Ist diese falsch, oder wird die Bedingung nicht erfüllt, so fällt auch der Satz selbst weg und wird negativ.

Drittens. Diejenigen Sätze, welche in der lateinischen Logik heißen propositiones infinitae, welches negative Sätze sind, insofern nur Negation darin enthalten ist. — Die

Negation ist hier aber nicht mit der Copula, sondern entweder mit dem Subject oder Prädicat verbunden, z. B. die Seele ist unsterblich. Oder die Unsterblichkeit der Seele ist ein Gut. Man kann diese Sätze nicht ganz zu den negativen rechnen, auch haben einige Logiker sie definirt als positive Sätze in negativer Form. Sie gehören zu den positiven Sätzen, insofern darin etwas bejaht wird. Sie haben aber doch einen negativen Charakter, insofern entweder das Subject oder das Prädicat nur ein negativ bestimmter Begriff ist.

Noch andere dieser Mittelgattungen von Sätzen stehen in der Mitte zwischen den generellen und speciellen, z. B. die propositio exclusiva, oder die exclusiven oder restrictiven, limitativen Sätze, z. B. etliche Menschen sind ohne Wißbegier. In diesem Satze und überhaupt in allen Mittelgattungen sind eigentlich mehrere Sätze vereinigt. Daher nennt man sie auch propositiones exponibiles, solche, die aufgelöst und in mehrere Sätze zerlegt werden können. Der Satz: etliche Menschen sind ohne Wißbegier, enthält eigentlich zwei Sätze: 1. den Satz: mehrere Menschen haben keine Wißbegier. 2. den Satz, welcher unbestimmt gelassen wird, ob nämlich alle Menschen sie haben oder nicht haben.

Ferner gehört auch hieher der copulative Satz, wo entweder zwei oder mehrere Subjecte verbunden sind oder zwei oder mehrere Prädicate, z. B. Petrus und Paulus sind Apostel. — Kenntnisse sind nützlich und an sich schön. — Auch in diesem Satze ist meistens das generelle mit dem speciellen verbunden, indem die mehrern Subjecte oder Prädicate sich doch auf irgend eine Weise als Species in ein höheres Genus müssen vereinigen lassen, wenn gleich diese Specification (Ableitung der Species aus dem Genus) nicht vollständig angegeben ist, denn sonst könnten sie ja gar nicht verbunden seyn.

Der comparative Satz, (propositio comparativa) z. B. die Tugend ist ein größeres Gut als der Ruhm. Auch diese Sätze gehören zu der Mittelgattung zwischen generellen und speciellen. Generell sind sie, insofern das Prädicat ohne die Comparation ein abstracter und allgemeiner Begriff ist; speciell,

insofern zu diesem abstracten Prädicate eine specielle Bestimmung des Grades hinzugefügt ist.

Der exceptive Satz, der also insofern ein vollkommen comparativer Satz ist, z. B. alle Apostel außer dem Judas sind seelig worden. Dieser Satz enthält zwei Sätze, 1. einen positiven: die Apostel sind seelig; 2. einen speciellen negativen: Judas ist nicht seelig.

1. Schlußanmerkung.

Der Mechanismus des Satzes ist durch das bisherige hinlänglich bestimmt, es ist nun noch übrig in Rücksicht auf die früher vorgetragene Theorie der Begriffe den Unterschied zu bemerken zwischen dem eigentlich philosophischen und blos praktischen Satze, und die Theorie des Satzes zu vergleichen mit der Theorie des Begriffes.

So lange die Gränzen des Begriffes noch nicht bestimmt sind, ist der Satz etwas sehr willkürliches. — Der Satz z. B. lautet: A = B; wenn aber A + B nur einen Begriff ausmachen, Subject und Prädicat aber zum Begriffe wesentlich zusammen gehören, dann ist A = B nur ein scheinbarer, kein wahrer Satz; weil dieser nur durch die Verbindung zweier Begriffe entstehen kann, welches nicht statt findet, wenn Subject und Prädicat ohnehin schon zu einem Begriffe wesentlich zusammen gehören.

Wir müssen hier aus der Theorie der Begriffe in Erinnerung bringen, daß jede Vorstellung durch vollständige Bestimmung zu einem Begriffe ausgebildet und vollendet werden kann, welche vollständige Bestimmung indessen bei den meisten sogenannten Begriffen noch nicht erreicht ist, bei denen im Gegentheile noch eine große Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit statt findet. Aus solchen mangelhaften Begriffen nun kann man wohl praktisch gültige Sätze bilden, indem zum praktischen Gebrauch, wie schon mehrmal bemerkt worden, schon ein einziges Unterscheidungsmerkmal hinreichend ist, philosophische Genauigkeit und Vollständigkeit aber gar nicht erfordert wird.

Philosophische Sätze aber oder Begriffsverbindungen können auch nur aus philosophischen, d. h. aus genau und gründlich bestimmten und vollendeten Begriffen hergeleitet werden.

Der philosophisch vollendete Begriff, der, wie schon früher aufgestellt worden, immer constituirt, d. h. als ein Ganzes in bestimmte Glieder und Theile geordnet seyn muß, enthält eben darum mehrere Sätze der ersten und niedern Art in seinem Umfange. Er enthält ein Ganzes von bestimmten Theilen; das Verhältniß dieser Theile, wenn es gedacht wird, ist immer ein wahrer Satz, und solcher Sätze, die nur Ein Merkmal bestimmen, werden gar viele erfordert, um einem einzigen Begriffe die wahre philosophische Begründung und Vollendung zu geben.

Man darf also auch in dieser Hinsicht die niedere Logik, welche nur praktische Gültigkeit hat, mit der höheren, welche den Eingang zur Philosophie enthält, gar nicht verwechseln, oder glauben, daß man philosophisch zu Werke gehe, wenn man praktisch gültige Sätze bildet und verbindet.

2. Schlußanmerkung.

Der grammatische Satz hat eine genaue Beziehung auf den logischen. Beide erklären sich gegenseitig. Die Uebereinstimmung der Theile des ersten mit den Theilen des zweiten ist folgende: der Nominativ ist das Subject in dem grammatischen Satze: der Accusativ und meistens auch der Dativ mit dem Adjectiv ist das Prädicat; das Verbum mit allen seinen Modificationen, der Ablativ und das Adverbium sind Bestimmungen der Copula; der Genitiv kann als Nebenbestimmung sowohl zum Subjecte als auch zum Prädicate gehören; sogar zur Copula als Anhang des zur Copula gehörigen Ablativs.

Vom Syllogismus.

So wie der Satz drei Theile hat: Subject, Prädicat und Copula; so enthält auch der Schluß drei Sätze: den Vordersatz, den Untersatz, (propositio major et minor), welche

zusammen die Prämissen heißen, und den Schlußsatz (conclusio), der aus jenen beiden hervorgeht.

Der aus drei verbundenen Sätzen bestehende Schluß kann daher auch nicht weniger enthalten, als drei Begriffe. In der lateinischen Logik heißen diese drei Sätze so: der terminus major ist das Prädicat in der conclusio, der terminus minor ist das Subject, und der terminus medius ist derjenige Begriff, durch welchen major und minor eigentlich verknüpft werden.

Die Grundformel für alle Schlüsse ist in folgender mathematischen Formel ausgedrückt:

$a = b$ $b = c$ ergo $a = c$

b ist in diesem Falle der Mittelbegriff; $a = c$ ist die Conclusion; $a = b$, $b = c$ sind die Prämissen.

Die Gewißheit dieses Syllogismus ist gegründet auf den Grundsatz des Widerspruchs oder der Identität, wie dies aus jener Formel selbst einleuchtend ist.

Da nun der Grundsatz des Widerspruchs oder der Identität selbst nur eine praktische Gültigkeit hat, wie früherhin gezeigt wurde, weil er auf dem blos praktisch anwendbaren, theoretisch aber unbrauchbaren Begriff des Dings beruht, so ist dies auch mit dem gemeinen Syllogismus, von dem wir hier reden, der Fall.

Von der höhern Form des philosophischen Denkens und Schließens wird späterhin gehandelt werden. — Die Grundregeln des gewöhnlichen Syllogismus aber sind nur Folgerungen aus dem Satze des Widerspruches, angewandt auf die Form der Sätze.

Wir nehmen hier noch keine Rücksicht auf die speciellen Regeln, welche sich beziehen auf die mancherlei möglichen Arten des Syllogismus und der syllogistischen Figuren, wir beschränken uns nur auf die Grundregel des Syllogismus überhaupt nach seiner natürlichsten und regelmäßigsten Gestalt, welche in Vergleich mit den andern die erste Figur genannt wird.

Diese Grundregel heißt nun das dictum de omni et nullo, d. h. was von allen Wesen einer Gattung gilt oder

nicht gilt, das gilt auch oder gilt nicht von jedem einzelnen, das unter der Gattung begriffen ist.

Der vollständige Schluß besteht, wie gesagt worden, aus drei Sätzen, wovon der dritte aus den beiden ersten hervorgeht. Es gibt aber auch unvollständige Schlüsse, wovon ein Satz aus dem andern unmittelbar ohne Mittelsatz gefolgert wird. — Diese unvollständigen Schlüsse heißen unmittelbare, und es gibt ihrer vorzüglich fünf Arten:

1. Der Schluß ad aequipollentem sc. propositionem, der Schluß auf einen gleichbedeutenden Satz. Diese Gattung bezieht sich mehr auf die Variationen des Ausdrucks, als daß er ein wahrer Schluß wäre. Bei der großen Mannigfaltigkeit der Sprache kann man sehr oft entweder die Ausdrücke, die das Subject oder das Prädicat bezeichnen, oder aber auch die grammatische Stellung des Satzes mit andern ganz gleichbedeutenden Ausdrücken und Wortstellungen vertauschen.

Eigentlich gehört daher diese Schlußart ad aequipollentia zur Grammatik und Rhetorik, welche handelt von den sogenannten Synonimen, d. h. von solchen Ausdrücken, die entweder völlig gleichbedeutend sind, oder bei einem großen Anscheine von gleicher Bedeutung dennoch eine wesentliche Verschiedenheit enthalten.

In der Logik kann diese Gattung eigentlich nur der Vollständigkeit wegen angeführt werden; doch muß freilich auch der Logiker sie kennen, um sich vor Täuschung und Irrthum zu sichern. Er muß nämlich genau und sorgfältig aufmerken, ob derjenige, dessen Schlüsse er prüfen will, die Ausdrücke für seine Sätze variirt, ob hier keine Verwechselung statt findet, ob die gleichseynsollenden Ausdrücke auch wirklich gleiche Bedeutung haben, oder ob unter einer anscheinend gleichen Bedeutung sich nicht etwas ganz verschiedenes, fremdartiges eingeschlichen habe.

Diese praktische Regel ist blos logisch; die Anwendung davon aber setzt genaue grammatische und rhetorische Kenntniß voraus und zwar ganz specielle, besonders in der Sprache, in welcher die Schlüsse, die geprüft werden sollen, ausgedrückt sind.

2. Ad subalternantem sc. propos. Der Schluß von dem Allgemeinen auf das Besondere, was darunter begriffen ist, z. B. alle Menschen sind vernünftig, also sind es auch die schwarzen. Hier ist kein Mittelsatz und Mittelglied nothwendig, denn der gefolgerte Satz ist schon in dem, woraus gefolgert wird, enthalten. Freilich ist es auch hier nicht sowohl ein neuer Satz, als eine Variation des Ausdrucks, eine besondere Anwendung, die aber doch in logischer Hinsicht von großem Nutzen ist, indem oft die ganze Mannigfaltigkeit von speciellen Sätzen, die in einem einzigen generellen Satze mit umfaßt werden, nicht übersehen werden kann, daher es oft sehr nöthig ist, die ganze Aufmerksamkeit noch besonders darauf zu lenken, indem man den speciellen Satz als einen eignen besonders aufstellt und ausdrückt, obgleich er eigentlich in dem generellen schon mit umfaßt wird.

Die noch übrigen Gattungen der unmittelbaren Schlüsse stehen zwischen diesen beiden in der Mitte. Es sind theils bloße Variationen des Ausdrucks, theils aber unmittelbare Herleitungen abgeleiteter und besonderer Sätze, aus dem allgemeinen, worin sie mit einbegriffen sind.

3. Ad contradictoriam sc. propositionem. Von einem direct widersprechenden Satze auf den andern, nach der Regel: wenn der eine von zwei direct sich widersprechenden Sätzen wahr ist, so ist der andere falsch. Es ist aber große Vorsicht nöthig, diese sich widersprechende Sätze nicht zu verwechseln mit den blos entgegenstehenden, worauf sich bezieht die

4. Art der unmittelbaren Schlüsse ad contrariam scil propos. Diese Schlüsse haben die Regel: wenn einer dieser Sätze wahr ist, so ist der andere falsch; aber nicht umgekehrt, wenn der eine falsch ist, so ist der andere wahr, sondern sie können beide falsch seyn. Z. B. Alle Menschen sind reich, — kein Mensch ist reich. Es sind dies nach der Kunstsprache der Logik nicht widersprechende, sondern entgegengesetzte Sätze, und beide sind falsch. Bei den entgegenstehenden Sätzen findet nämlich noch statt die Möglichkeit eines dritten Falles, weshalb nicht einer wahr, sondern beide falsch seyn können. Wider-

sprechende Sätze hingegen beruhen auf dem principio exclusi tertii; z. B. Titius lebt noch oder nicht mehr. Das Kennzeichen daher, wodurch sich widersprechende Sätze von blos entgegenstehenden unterscheiden, ist allemal das principium exclusi tertii, daß nämlich kein dritter Fall möglich sey.

5. Ad conversam sc. propos. Dieser Schluß bezieht sich auf die Umkehrung der Sätze und ist daher mehr für eine Variation des Ausdruckes, als für einen neuen Satz zu betrachten. Ein Satz wird umgekehrt, wenn man den vordern Theil zum hintern, und umgekehrt diesen zum vordern macht; z. B. kein Geiziger ist zufrieden, folglich ist kein Zufriedener geizig. Von diesen Umkehrungen der Sätze gibt es mehrere Unterarten, die aber mehr zur Grammatik, als zur Logik gehören. Das logische Princip für diese Art Sätze ist das nämliche, das für alle Syllogismen gilt: der Satz des Widerspruchs oder das dictum de omni et nullo, d. h. man prüfe in jedem einzelnen Falle, ob auch die Umkehrung des Satzes und die Verwechselung des Ausdruckes bei einer scheinbaren Gleichheit nicht dennoch etwas ganz neues verschiedenes enthalte.

Die Vervielfältigung der Regeln hilft hier gar nichts, denn es ist am Ende doch nur die richtige Anwendung des logischen Grundsatzes und die Aufmerksamkeit der Urtheilskraft, die allein gegen alle Täuschung sichern kann.

Außer den unmittelbaren Schlüssen, die alle der Form nach unvollständig sind, gibt es noch eine andere Schlußart, die ebenfalls unvollständig ist, aber im gemeinen Gebrauche und selbst in der Rhetorik häufig vorkommt, häufiger noch als der regelmäßige vollständige Syllogismus. Diese unvollständige Schlußart heißt Enthymema. Es ist dies der versteckte Vernunftschluß, wo der eine Satz im Sinne behalten wird, wo die Form des Syllogismus durch Verschweigung und Abbreviation verstümmelt ist. Z. B. man soll das Laster meiden, weil es schändlich ist. In einem regelmäßigen Syllogismus würde es heißen: Man soll alles meiden was schändlich ist — Das Laster ist schändlich. — Also soll man das Laster meiden. Auf ähnliche Weise kann man jedes Enthymema in einen regelmäß-

ſiges Syllogismus verwandlen und auflöſen, indem man den verſteckten verſchwiegenen Satz entwickelt und heraushebt.

Verwandt mit dem Enthymema iſt der Soſites oder Kettenſchluß; denn dieſer iſt aus lauter Enthymemen zuſammengeſetzt.

Die Beſtandtheile des Soſites laſſen ſich durch die mathematiſche Form am deutlichſten machen. Folgender Schluß iſt ein Kettenſchluß und zugleich ein Schema für alle andern: a = b, b = c, c = d, ergo a = d. Dieſes iſt kein gewöhnlicher Syllogismus, denn hier ſind drei Prämiſſen und eine Concluſion. Es iſt eine Verbindung von zwei regelmäßigen Syllogismen, die hier der Kürze wegen zu einem Kettenſchluſſe verbunden ſind. Löſe ich dieſen nun auf, ſo erhalte ich folgende zwei regelmäßige Syllogismen: a = b, b = c, ergo a = c. — a = c, c = d, ergo a = d. Auf dieſe Art aber laſſen mehrere Syllogismen zu einem Kettenſchluſſe ſich verknüpfen.

Von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren.

M.	P.	P.	M.	M.	P.	P.	M.
S.	M.	S.	M.	M.	S.	M.	S.

S. bedeutet das Subject des Schlußſatzes, P. das Prädicat und M. den Terminus medius. Die obere Reihe enthält die Oberſätze, die untere die Unterſätze.

Vorläufige Bemerkung.

Die Lehre von den unmittelbaren Schlüſſen hängt zuſammen mit jener von den ſyllogiſtiſchen Figuren, weil durch dieſelbe Veränderung des Ausdrucks und der Stellung der Sätze, wodurch die unmittelbaren Schlüſſe hervorgebracht werden, auch dieſe vier ſyllogiſtiſchen Figuren ſämmtlich auf eine, nämlich die erſte und einfachſte, reducirt werden können, und dieſe Reduction iſt die Probe von der Richtigkeit der Schlüſſe und der übrigen Figuren.

Man betrachtet die Lehre von den ſyllogiſtiſchen Figuren

aus einem ganz falschen Gesichtspunkte, wenn man glaubt, als würden diese ausgegeben für Werkzeuge und Methoden, die Wahrheit zu erkennen, das sind sie aber nicht und sollen es auch nicht seyn. — Ueberhaupt sind sie nicht etwa eine willkürliche Erfindung und spitzfindige Künstelei der Logiker, sondern sie sind nichts anders, als die mancherlei Formen und Figuren des Syllogismus, die in dem gemeinen Gebrauche und in der Rhetorik sehr häufig vorkommen und sich daraus gar nicht verbannen lassen, die aber der Logiker kennen muß, nicht blos um sie zu classificiren, sondern auch um ihre Richtigkeit zu prüfen, indem er die complicirten Verbindungsformen in die einfachen auflöset. Käme es einzig auf den Logiker und Philosophen an, so würde man überall nur den einfachen und regelmäßigen Syllogismus der ersten Figur befolgen, weil dieser am wenigsten der Gefahr des Irrthums ausgesetzt ist; allein so lange das menschliche Denken überhaupt noch in so mannigfaltig verwickelten Formen erscheint, zu so verschiedenartigen Zwecken und Absichten verwandt wird, werden auch die übrigen Figuren der Verbindung der Sätze sowohl in dem gemeinen Redegebrauche als in der Rhetorik, ja sogar in den Wissenschaften selbst vorkommen, und für den Logiker ist es dringendes Bedürfniß, sie alle zu kennen, und die complicirtesten Formen in einfache aufzulösen.

Beispiele zu der vorhergehenden Tabelle.

Zuerst wollen wir die drei Begriffe des Syllogismus geben, der nach den vier syllogistischen Figuren angeordnet und versetzt werden soll. Das Subject soll seyn *gelehrt*, das Prädicat *weise* und der Terminus medius *seinen Willen nicht bessern*.

Fig. 1.	M. P. S. M. S. P.	Wer seinen Willen nicht bessert, ist nicht weise; einige Gelehrte bessern ihren Willen nicht; also sind einige Gelehrte nicht weise.
Fig. 2.	P. M. S. M. S. P.	Wer weise ist, bessert seinen Willen, einige Gelehrte bessern ihren Willen nicht; also sind einige Gelehrte nicht weise.

Fig. 3. M. P. / M. S. / S. P.	Wer seinen Willen nicht bessert, ist nicht weise; einige, die ihren Willen nicht bessern, sind Gelehrte; also sind einige Gelehrte nicht weise.
Fig. 4. P. M. / S. M. / S. P.	Wer weise ist, der ist nicht von der Art, daß er seinen Willen nicht bessern sollte; einige, die ihren Willen nicht bessern, sind Gelehrte; also einige Gelehrte sind nicht weise.

Wenn man diese Tabelle betrachtet, so geht hervor, daß nur diese vier syllogistischen Figuren möglich sind; weil nur vier verschiedene Stellen des Terminus medius im Ober- und Untersatze möglich sind.

Um aber zu beurtheilen, welche Schlüsse richtig oder unrichtig sind in jeder Figur, müssen einige allgemeine Regeln von dem Syllogismus überhaupt vorangeschickt werden.

R. 1. Jeder Syllogismus muß enthalten drei Begriffe, oder drei Terminos, wie solches aus der Definition des Syllogismus selbst hervorgeht.

R. 2. Aus blos particulären, speciellen Sätzen kann man nicht folgern: A particularibus non valet conclusio. Da in besondern Sätzen nicht bestimmt ist, welche und wie viele gemeint seyen, so können auch im Obersatze andere als im Untersatze gemeint seyn, es findet daher keine vollkommene Gleichheit, also auch keine Folgerung statt.

R. 3. Aus blos negativen Sätzen läßt sich nichts folgern: a negativis non valet conlusio. Z. B. Feuer ist kein Wasser, Stein ist kein Wasser; daraus kann nichts gefolgert werden.

R. 4. Hauptregel. Die Folgerung oder der Schlußsatz ist ein verneinender Satz, wenn auch nur eine der beiden Prämissen ein verneinender Satz ist. Der Schlußsatz ist kein allgemeiner, sondern ein besonderer Satz, wenn auch nur eine der beiden Prämissen, gleichviel welche, ein besonderer Satz ist; conclusio sequitur partem debiliorem. Unter pars debilior wird hier verstanden der particuläre oder negative Satz, der in den Prämissen enthalten ist. Zur kürzern Bezeich-

nung der allgemeinen und besondern Bejahungen und Verneinungen bedient man sich in der Kunstsprache der Logik einiger Buchstaben, nämlich der vier ersten Vocale. A bedeutet die allgemeine Bejahung; E die allgemeine Verneinung; I die besondere Bejahung; O die besondere Verneinung.

Nach der Angabe dieser Zeichen nun haben die ältern Logiker die verschiedenen möglichen Methoden, nach welchen in den vier syllogistischen Figuren richtig geschlossen werden kann, durch höchst sonderbare Namen bezeichnet, die wir aber nicht alle aufzuzählen gedenken, da sie gänzlich veraltet und höchstens nur von historischem Interesse sind.

Nur allein die erste Figur, die in jeder Hinsicht die wichtigste und natürlichste ist, wollen wir hier anführen.

b A r b A r A — Ein Schluß aus drei allgemeinen Bejahungen.

c E l A r E n t — Ein Schluß, worin der Obersatz eine allgemeine Verneinung, der Untersatz eine allgemeine Bejahung, der Schlußsatz eine allgemeine Verneinung ist. —

d A r I I — Der Obersatz ist eine allgemeine Bejahung, der Untersatz eine besondere Bejahung, der Schlußsatz gleichfalls eine besondere Bejahung.

f E r I O — Der Obersatz ist eine allgemeine Verneinung, der Untersatz eine besondere Bejahung, der Schlußsatz eine besondere Verneinung.

Alle andern Figuren kann man auf die erste durch Versetzung und Umkehrung reduciren, und dies ist zugleich der beste Prüfstein ihrer Richtigkeit. In der zweiten Figur gibt es nur negative Schlußsätze; in der dritten nur particuläre Verneinungen, in der vierten nur particuläre Bejahungen.

Zur Erleichterung bei der Uebersicht eines Syllogismus und bei dem Geschäfte der Reduction eines Syllogismus in den andern Figuren auf einen Syllogismus der ersten Figur ist noch die Regel zu merken, daß der Terminus medius nicht in dem Schlusse vorkommen darf. Der minor ist das Subject des Schlußsatzes, der major aber das Prädicat.

In Rücksicht auf die gegebene Regel: conclusio sequitur

partem debiliorem, ist noch zu merken, daß dieses auch gilt, wenn eine von den beiden Prämissen bedingt oder nicht ganz gewiß, sondern nur hypothetisch ist, alsdann ist auch der Schlußsatz bedingt, ungewiß und hypothetisch.

Von dem fehlerhaften Syllogismus.

Fehlerhaft sind alle Syllogismen, welche gegen die vier angegebenen Grundregeln verstoßen. Geschieht dieses unwillkürlich und ohne Absicht jemanden zu täuschen, so heißen sie fehlerhafte Syllogismen, Paralogismen. Geschieht es aber absichtlich, um jemanden irre zu führen, so heißen sie Sophismen.

Es ist noch wohl zu merken und zu unterscheiden, daß der Schlußsatz gar wohl richtig seyn kann, und doch der Schluß selbst ganz unrichtig, wenn nämlich der Schluß an und für sich wahr und gewiß ist, z. B. einige Menschen haben Talent, Bonaparte ist ein Mensch, also hat Bonaparte Talent. Dieser Schlußsatz ist wahr und richtig, der Schluß selbst aber falsch und fehlerhaft. Ein wahrer Satz kann dadurch seine Gewißheit nicht verlieren, daß ihn jemand aus Ungeschicklichkeit in einen verkehrten irrigen Schluß aufnimmt. Der unrichtige Satz erhält durch die Verbindung mit einem wahren keinen höhern Grad von Gewißheit, und umgekehrt kann diese dem richtigen dadurch nicht entzogen werden, daß man ihn mit falschen Sätzen verknüpft.

Wir haben aber noch einige besonders merkwürdige Gattungen von falschen Schlüssen anzuführen:

1. Die Petitio principii, wenn man nämlich dasjenige, was erst erwiesen werden soll, in dem Schlusse selbst als erwiesen voraussetzt. Man sollte glauben, dieser Fehler sey

so offenbar und grob, daß er gar nirgend vorkommen könne, und dennoch ist keiner gewöhnlicher, als grade dieser. Die Meinungen des Menschen gründen sich zuletzt nicht auf philosophische Folgerungen und Syllogismen, sondern auf moralische Gründe. Daher beharren sie auch oft so fest und zuversichtlich auf den einmal angenommenen Grundsätzen, und können sich die Möglichkeit des Gegentheils so wenig denken, daß sie ihre individuelle Ueberzeugung für allgemein gültig und erwiesen, für absolut evident und unbezweifelt halten und überall voraussetzen. Das beste und wirksamste Versicherungsmittel gegen diesen so häufig vorkommenden Fehler ist ein stets reger Untersuchungs- und Prüfungsgeist und ein vernünftiger Skepticismus, der ohne vorhergehende reifliche Ueberlegung sich nichts als wahr und gewiß aufdringen läßt.

Es darf indessen gar nicht geleugnet werden, daß gewisse Fälle häufig genug bei jeder Philosophie oder wissenschaftlichen Untersuchung vorkommen, wo man gar nicht nöthig hat, sich auf das Princip einzulassen, sondern dieses mit Recht voraussetzt und postulirt. Postulate und Axiome nennt man diese Sätze, die man in einem gewissen Gebiete und für einen gewissen Endzweck dreist voraussetzen und jedermann zumuthen darf, daß er sie ohne Beweis gelten lasse, z. B. wenn ich mit dem Verbrecher streite, ob er ein gewisses Verbrechen begangen habe oder nicht, so darf ich mit Fug und Recht voraussetzen, daß allgemein ausgemacht und anerkannt sey, was ein Verbrechen ist; und eben so würde es höchst überflüssig seyn auf die ersten Grundsätze der Mathematik zurück zu gehen, wenn bei einem praktischen Geschäfte etwas der Quantität nach bestimmt werden sollte. Ich kann hier eben sowohl die Grundsätze der Mathematik als erwiesen voraussetzen, wie im ersten Falle den auf dem allgemein anerkannten Gefühl beruhenden Begriff des Verbrechens. —

Die Beispiele selbst aber, die wir hier angeführt haben, zeigen deutlich, auf welchem Gebiete eigentlich die Petitio principii anwendbar, ja unvermeidlich sey, nämlich einzig auf dem praktischen. Denn in der Philosophie selbst darf ohne die reif-

lichste und gründlichste Untersuchung nichts als wahr und gewiß anerkannt werden. —

Der Pet. principii steht das Argumentum ad hominem grade entgegen. Denn so wie in der ersten dasjenige, dessen Gültigkeit erst dargethan werden sollte, schon als erwiesen angenommen und vorausgesetzt wird, so wird im Gegentheile in derjenigen polemischen Widerlegungsmethode, die man das Argumentum ad hominem nennt, die Unrichtigkeit der Behauptungen des Gegners dadurch gezeigt, daß man ihm nachweiset, wie diese mit den Grundsätzen, die er selbst anerkannte und voraussetzte, in offenbarem Widerspruche stehen.

Diese Verfahrungsart ist im gemeinen Leben, in bürgerlichen Verhältnissen, ja selbst in der Philosophie sehr gewöhnlich. Doch wird sie auch oft auf eine sehr verkehrte und ungebührliche Art misbraucht. Um sich gegen diesen Fehler in Sicherheit zu stellen, bedarf es nur der einzigen Regel, daß das Argumentum ad hominem vorzüglich die Grundsätze des Menschen, weniger aber sein persönliches Betragen und Benehmen treffen muß. Wenn ich z. B. meinem Gegner, der mir Ungerechtigkeiten vorwirft, zu zeigen suche, daß er selbst Ungerechtigkeiten begangen habe, so wird eigentlich nur der Mensch angegriffen, nicht die Sache. Kann ich ihm im Gegentheile beweisen, daß er selbst dasjenige, was er an mir rügt, früher als gerecht anerkannt habe, so trifft diese Widerlegung nicht den Menschen, sondern die Sache selbst, und ist das eigentliche Argumentum ad hominem.

In der Philosophie kann man von diesem Argumente vorzüglich Gebrauch machen gegen diejenigen Skeptiker, welche alle Wahrheit und Gewißheit leugnen, denn sie müssen immer eine Art von Wissen und Gewißheit auch zu ihrer Behauptung annehmen, was doch ihrem Grundsatze widerspricht. — Der

2. merkwürdige Fehlschluß ist der Circulus in probando, wenn man zwei ungewisse Sätze, einen durch den andern, beweisen will, zwei Hypothesen sich wechselseitig begründen und befestigen läßt. Im praktischen Gebrauche ist dies ein grober Fehler, da nämlich das Bewiesene gar keine Beweis-

kraft hat, wenn der beweisende Satz wiederum nur erwiesen und abhängig gemacht wird von dem, der im ersten Syllogismus der bewiesene war.

In der Theorie aber kann diese Art zu beweisen nicht gänzlich verworfen werden. Zwei Hypothesen können sich gegenseitig bestätigen, und wenn gleich keine von beiden gewiß ist, so können sie doch durch genaue Uebereinstimmung sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Es ist dies gar kein fehlerhafter Zirkelschluß, sondern eine sehr statthafte Art analogisch zu argumentiren, durch verstärkte Wahrscheinlichkeit sich der Wahrheit selbst zu nähern.

Lehre von der Analogie.

Alle bis jetzt aufgestellten Syllogismen beruhen auf dem Grundsatze des Widerspruchs und haben also in dem technischen und praktischen Gebiete, wo diesem vollkommene Gültigkeit zukommt, absolute Gewißheit.

Es gibt aber noch andere Schlüsse, denen keine absolute Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden kann, und die in der Philosophie demnach von großer Wichtigkeit und Bedeutung sind. Ist einmal der höchste Zweck aller Philosophie kein anderer, als die gesammte Welt und Natur in der unendlichen Fülle ihrer Wirkungen und Hervorbringungen zu ergründen und zu erkennen, so ist es wohl einleuchtend, daß keine Philosophie dieses erhabene Ziel vollkommen erreichen und ihren unendlichen Gegenstand ganz erschöpfen kann. Die philosophischen Wahrheiten sind insofern nicht sowohl unerschütterlich begründete, absolut vollendete Sätze, als vielmehr nur Annäherungen zur höchsten Wahrheit und zu dem Wesen, das der Inbegriff aller Wahrheit ist.

Daher hat auch nur der negative Theil der Philosophie, d. h. derjenige der die unphilosophischen Irrthümer und Vorurtheile zu vernichten bestimmt ist, eine durchaus selbstständige, vollkommene Gewißheit. Derjenige Theil hingegen, der das System der höchsten Wahrheiten selbst auffassen und begründen soll, kann der Vollendung dieses schwierigen Geschäfts sich nur allmälig nähern, durch einen stets regen, immer weiter strebenden Forschungsgeist die Sphäre seines Wissens immer mehr erweitern, und die Wahrscheinlichkeit, von der er ausgeht, durch immer höhere Grade der Gewißheit zu dem Gipfel von Wahrheit und Erkenntniß erheben, der für die beschränkte menschliche Fassungskraft nur immer erreichbar ist.

Sieht man so auf den Zweck und das Bedürfniß der Philosophie überhaupt, so ist es sehr einleuchtend, daß die Analogie für die Philosophie eben so wichtig, ja vielleicht noch nothwendiger ist wie der gewöhnliche Syllogismus. So unentbehrlich dieser in dem Systeme des menschlichen Denkens auch immer seyn mag, so glaube man doch ja nicht, daß er als Mittel und Werkzeug zur Entdeckung der Wahrheit diene. Der Nutzen, den er gewährt, besteht einzig in seiner praktischen Gültigkeit, und diese ist größer und ausgebreiteter, als man vielleicht denken möchte. Sieht man auf das Handeln und Wirken der meisten Menschen, so dürfte man wohl mit Fug und Recht behaupten, daß sie in den meisten Fällen weder so verkehrt und fehlerhaft, noch selbst so unmoralisch handeln würden, wenn sie deutlicher dächten und richtigere Schlüsse machten.

Dagegen ist der philosophische Werth des Syllogismus äußerst geringe. Die Falschheit und Richtigkeit mancher philosophischen Systeme beruht weit weniger auf unrichtigen Schlüssen, als auf falschen Principien und Begriffen. Auch die gröbsten und verwerflichsten Irthümer sind von scharfsinnigen, subtilen Denkern oft mit der größten logischen Consequenz und wissenschaftlicher Strenge durchgeführt worden. Die Quelle der Verwirrung ist dann in den ersten Grundideen zu suchen, nicht in ihrer systematischen Entwicklung, Vollendung und Verbindung, welche ganz fehlerfrei und vollkommen seyn kann.

Der Schluß nach der Wahrscheinlichkeit und Analogie ist, wie schon gezeigt worden, eben so wichtig für die Philosophie, ja oft ist seine Anwendung von noch weit größerer Bedeutung.

Doch gibt es auch eine blos praktische Wahrscheinlichkeit, denn in praktischen Verrichtungen und Geschäften ist es für den beabsichtigten Zweck in vielen Fällen hinlänglich, durch Beobachtung äußerer Umstände und Verhältnisse, durch Vergleichung vorhergegangener ähnlicher Fälle den möglichen Erfolg ungefähr vorherzuberechnen, ohne eben das innere Wesen der Dinge, welche der Gegenstand unserer Thätigkeit sind, genau und gründlich zu erforschen.

Die philosophische Wahrscheinlichkeit liegt in einer höhern Sphäre, sie kann auch nur aus einer wahrhaft philosophischen Untersuchung hervorgehen, wenn das Resultat, das sie aufstellt, nur irgend Werth und Gewicht haben soll.

Alle höhere Wahrscheinlichkeit oder philosophische Analogie beruht auf den Grundsätzen und Principien, welche im zweiten Hauptstücke der Logik vorgetragen wurden, nämlich auf der Idee der unendlichen Einheit und unendlichen Fülle, und dem Grundsatze eines allgemeinen organischen Zusammenhanges aller Dinge; auf diese Ideen gründen sich nicht nur alle unsere Urtheile über Schönheit und Regelmäßigkeit in Kunst und Natur, sondern überhaupt alle höhern philosophischen und religiösen Anschauungen und Erkenntnisse.

Der Obersatz, auf welchen die analogischen Schlüsse sich gründen, ist also nicht sowohl ein einzelner Satz, als vielmehr der Inbegriff aller jener höhern Ideen und Grundsätze, die unter sich auf das innigste verbunden sind; dasjenige, worauf sie sich gründen, ist das ganze System der philosophischen Wahrheit, soweit diese dem Schließenden bis jetzt bekannt und deutlich ist.

Man könnte daher die analoge Schlußart des Philosophen ein Enthymema nennen, aber ein Enthymema ganz eigener Art; denn in dem gewöhnlichen Enthymema wird der Mittelsatz verschwiegen und stillschweigend vorausgesetzt. In der phi-

losophischen Analogie hingegen ist dies mit dem Obersatze der Fall, weil dieser nicht blos ein einzelner Satz ist, sondern die ganze Summe philosophischer Wahrheit, soweit der menschliche Forschungsgeist diese durchdrungen und ergründet hat, welches aber in einem einzelnen Satze doch auf keine Weise zusammengefaßt werden kann.

In Rücksicht auf die Form ist die philosophische Analogie, besonders wenn sie entferntere Aehnlichkeiten und Wahrscheinlichkeiten aufstellt, oft in den unregelmäßigen Schlüssen abgefaßt, die wir unter dem Namen Sorites, d. h. zusammengesetzte oder Kettenschlüsse definirt haben.

Zur Analogie gehört auch die Induction, oder diejenige Schlußart, welche von einem Prädicate, das den meisten Gliedern und Individuen einer Gattung zukommt, den Schluß macht, daß es allen eigenthümlich und wesentlich seyn müsse.

Diese Schlußart ist gar nicht unbedingt zu verwerfen, denn oft erzeugt sie eine Wahrscheinlichkeit, die der Gewißheit sehr nahe kommt, und in praktischen Fällen kann man mit Zuversicht auf sie bauen; nur ist der philosophische Gebrauch sehr zu beschränken und festen bestimmten Grundsätzen unterzuordnen. Denn dadurch, daß ein Prädicat vielen, ja den meisten Wesen einer Gattung zukomme, ergibt sich nicht unbedingt, daß es allen zukommen müsse, wenn nicht aus einem höhern Grunde gefolgert wird, daß es der Gattung selbst wesentlich und nothwendig sey.

Zum richtigen philosophischen Gebrauche der Induction gehört eine vollkommene Einsicht in den Zusammenhang des Prädicats mit einer Gattung und den meisten Gliedern derselben, sonst geräth man in Gefahr, sich hier gewaltig zu täuschen. Ein Beispiel solcher täuschenden Induction mag die Sache klarer machen. Alle Körper, die wir kennen, Erde, Metalle, das Wasser, sogar die Luft sind schwer. — Mithin sind alle Körper schwer. — Das folgt noch nicht; denn darin, daß die genannten Körper schwer sind, liegt gar kein Grund zu der Behauptung, daß auch das Feuer und das Licht schwer sey, wenn dies aus keinem andern Grunde bewiesen werden

kann. Auf unvollständigen und falschen Inductionen beruhen die meisten falschen Hypothesen in der Physik und selbst in der Philosophie.

Von der Methode.

Wenn die Behauptung fest steht, daß der Gegenstand der Philosophie unerschöpflich sey, daß diese dem unendlichen Ziele ihrer Bestimmungen nur allmälich sich nähern und es nie vollkommen erreichen könne, so würde es für die Behandlungsart und Methode der Philosophie ein nothwendiges Gesetz seyn müssen, daß sie kritisch sey. — Denn ist die Philosophie wirklich mehr das Suchen und Streben nach der höchsten Wahrheit, als die vollendete Erkenntniß derselben, so ergibt sich von selbst, daß ein stets reger und wachsamer Prüfungsgeist alle diese Annäherungsversuche begleiten muß. Haben wir wirklich den rechten Weg zu jenem höchsten Ziele ergriffen, oder wandeln wir vielleicht auf betrüglichen Irrwegen, die uns auf immer davon entfernen? — Ist unser Streben ein regel- und gesetzmäßiges Fortschreiten, von dem wir uns am Ende den erwünschten Erfolg versprechen können? — Sind die Formen und Methoden, deren wir uns bedienen, wahrhaft geeignet, den unendlichen Gegenstand der philosophischen Erkenntniß aufzufassen und darzustellen? — und wie läßt sich ihnen die höchste Ausbildung und Vollendung geben? Das sind Fragen, die nur eine ächte gründliche Kritik befriedigend beantworten kann, und von deren richtigen Auflösung das Gelingen unserer wissenschaftlichen Bemühungen doch einzig und allein abhängt.

Hat es ferner seine Richtigkeit, daß der Begriff des Dings philosophisch ein höchst schädlicher und verwerflicher Irrthum ist, dabei aber in der eigentlichen Beschränktheit des menschlichen Bewußtseyns so wesentlich gegründet, über alle

Zweige des Denkens und Vorstellens so allgemein verbreitet, daß er gleichsam zu einem nothwendigen Bedürfnisse geworden, uns in allen Geistesfunktionen unvermeidlich begleitet und selbst auf der höchsten Stufe philosophischer Erkenntniß, wo wir uns mit aller Anstrengung seinen Täuschungen zu entziehen suchen, unter den mannigfaltigsten Formen und Gestalten wieder zurückkehrt, so wird es für den philosophischen Forscher eine eben so unerläßliche Pflicht seyn, diesen in dem Systeme des Denkens so tief versteckten und eingewurzelten Wahnbegriff in seinen vielfach und verwebten Verzweigungen aufzuspüren und zu verfolgen, unter den verschiedensten Modificationen hervorzuziehen, und wo möglich von Grund aus zu vertilgen. Auch von dieser Seite muß also die Methode der Philosophie eine kritische seyn, sie muß nämlich damit beginnen, diejenige beschränkte Denkart und Ansicht, welche der sinnlichen Natur des Menschen natürlich und angemessen und für das praktische Leben niemals unentbehrlich ist, als eine durchaus falsche, verkehrte zu bestreiten und zu widerlegen; sie muß das gehaltlose, leere, nichtige, so wie das gefährliche, verderbliche dieser Meinung auf das gründlichste darzuthun streben, um auf diese Weise durch Entfernung des hartnäckigsten aller Grundirrthümer der philosophischen Forschung den Weg zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit zu ebnen und zu bahnen. Sie muß also auch Kritik der philosophischen Richtungen seyn, und gehört als solche wesentlich zur Logik.

In sehr naher Beziehung mit dieser kritischen Methode der Philosophie steht noch diejenige besondere Schlußart, welche D i l e m m a heißt, denn diese ist nur in Widerlegung der Irrthümer von Nutzen.

Das D i l e m m a ist eine Schlußart, worin gezeigt wird, daß ein gegebener Satz falsch und irrig sey, weil, wenn er gegründet wäre, auch dieser oder jener bestimmte Fall wahr seyn müsse. Kann nun aber bewiesen werden, daß sowohl der eine als der andere unmöglich ist, so wird auch damit schon der Satz, aus dem diese folgen, widerlegt. Es muß aber wohl in Acht genommen werden, daß außer den aufgestellten Fällen

kein dritter Fall mehr möglich ist, daher man auch wohl zu sagen pflegt, das Dilemma beruhe auf dem Principium exclusi tertii.

Es ist diese in der Philosophie so wichtige Schlußart in dem angegebenen Sinne blos polemisch, oder widerlegend; sie kann aber auch kritisch angewandt werden, nicht blos als Widerlegungsmittel gegen den Irrthum, sondern auch als Hülfswerkzeug zur Entwicklung der Wahrheit; wenn man nämlich aus dem Umstande, daß zwei entgegengesetzte Fälle gleich unmöglich sind, nur nicht die Folge zieht, daß die Voraussetzung, worauf sie beruhen, unrichtig und falsch sey, sondern wenn man vielmehr daraus den Schluß zieht, daß die Wahrheit auf einem Wege zwischen beiden entgegengesetzten, gleich unmöglichen Fällen gesucht werden müsse. —

Dieser Gebrauch des Dilemma, der nicht nur bei Kant, sondern auch bei Leibnitz vorkommt, könnte der kritische genannt werden, weil er nicht nur zur Widerlegung des Irrthums, sondern auch zur Erforschung der Wahrheit dient; gewöhnlich aber wird das Dilemma nur praktisch angewandt.

Um die Methode und den Gang, den das menschliche Denken in seiner Richtung zur höchsten Erkenntniß zu nehmen hat, richtig zu charakterisiren, muß man vor allem das praktische Denken und das philosophische wohl unterscheiden, wie beides in der Wirklichkeit auch völlig verschieden ist.

Bei dem praktischen Denken ist es nicht darum zu thun, die Principien der Wahrheit aufzusuchen und zu ergründen, sondern dieselben anzuwenden und zu gewissen Zwecken und Absichten zu gebrauchen; daher werden bei dem praktischen Denken die Principien als anerkannt schon vorausgesetzt, und nur in Rücksicht auf ihre Anwendung betrachtet.

Solche Sätze nun, welche die als anerkannt vorausgesetzten Principien für ein gewisses Gebiet mit Rücksicht auf ihre praktische Anwendung enthalten, heißen Axiomata und Postulata. Sie machen in dem praktischen Denken den Anfang; mit Beihülfe der in jedem Gebiete vorhandenen und gegebenen Data werden alsdann aus diesen Axiomen Theoreme und De-

finitionen gebildet. Diese Definitionen, welche zu einem blos praktischen Behufe aufgestellt werden, brauchen nicht ganz dem Ideale von philosophischer Definition zu entsprechen, welches wir früher angeführt haben, sondern es ist hinlänglich, wenn sie für den beabsichtigten Zweck vollkommene Gültigkeit haben.

Die Theoreme also sind aus den Principien abgeleitete Lehrsätze.

Die Ableitung geschieht vermittelst der Demonstrationen oder Beweise; nach Befinden der Umstände können auch die Definitionen eines solchen Beweises bedürfen, wenn es nicht bloße Nominalerklärungen sind, oder wenn sie nicht zu den Datis gehören, oder unmittelbar aus den Axiomen hervorgehen.

Der wichtigste Theil im praktischen Denken aber sind die Probleme. Sie sind eigentlich praktische Sätze, insofern sie nicht Bestimmungen und Erklärungen, sondern Aufgaben enthalten, welche gelöst werden sollen. Die Untersuchung nun, worin eine solche Aufgabe gelöst wird, ist nicht mehr ein bloßer Beweis, eine Demonstration, ungeachtet auch sie beweisende Kraft haben muß, sondern es ist eine Analyse, d. h. eine Erläuterung, worin gezeigt wird, daß irgend etwas geschehen kann, da hingegen in der Demonstration dargethan wird, daß ein Gegenstand wirklich diese und jene Beschaffenheit habe.

Die Probleme also und ihre Auflösung oder Analyse sind der bedeutendste Theil der praktischen Methode: ja diese selbst ist durchaus analytisch, weil auch die Theoreme, Demonstrationen und Definitionen aus den ersten Principien, d. h. aus den Axiomen und Datis abgeleitet und entwickelt, d. h. analysirt werden. Die praktische Methode ist gerade dieselbe, auf welcher auch die mathematischen Wissenschaften beruhen.

Sehr verschieden von dieser ist die Methode des philosophischen Denkens, oder das theoretische Verfahren. Denn hier, wo Erkenntniß der letzte und höchste Zweck ist, wird alles Streben blos und einzig darauf gerichtet, die Principien der Wahrheit zu ergründen und aufzustellen, das innere Wesen der Dinge zu durchdringen, sich ganz in die Beobachtung des Gegenstandes der Untersuchung zu vertiefen, unbekümmert um alle andere Zwecke und Absichten.

Man nennt dies Verfahren auch das **speculative** von der innern Geistesanschauung, die den Gegenstand nur erkennen will, ohne alle Rücksicht auf Anwendung und Gebrauch.

Der erste Schritt zu dieser speculativen Ansicht ist, daß man den Gegenstand, welchen man zu erforschen strebt, aus der unzähligen Menge aller übrigen Gegenstände, die unsere Geistesthätigkeit beschäftigen, ganz absondert und isolirt, um die ganze Aufmerksamkeit auf ihn allein zu **concentriren**. Dieses Bestreben heißt die **Abstraction**, die Grundlage des theoretischen Denkens.

Man darf aber gar nicht glauben, daß es zu der Abstraction, wovon hier die Rede ist, hinreicht, sich mit abstracten Begriffen zu beschäftigen, oder, wie nur zu oft der Fall ist, die Gedanken anderer nachzudenken und zu wiederholen; die Abstraction ist vielmehr derjenige Theil des Denkgeschäftes, der gar nicht durch Nachahmung erlernt werden kann, sondern vielmehr die eigene Geistesthätigkeit am meisten in Anspruch nimmt. Denn das Wesen der Abstraction besteht ja einzig darin, daß wir unsere Aufmerksamkeit von den mannigfaltigen Wahrnehmungen und Vorstellungen, über die sie sich verbreitet, zur ruhigen, stillen Betrachtung in uns zurückziehen und sammlen, und sie dann mit verstärkter vereinigter Kraft auf den Einen Gegenstand, den wir zu erforschen haben, fixiren. Es ist leicht zu begreifen, wie zu diesem Verfahren nicht etwa ein besonderes eigenthümliches Genie, wohl aber eine ungewöhnliche Uebung und Fertigkeit des ganzen Denkvermögens, eine wahrhaft selbstständige Kraft und Herrschaft des Geistes erfordert wird, um unabhängig von äußern und innern Zerstreuungen unser Bewußtseyn im harmonischen Gleichgewichte aller seiner Thätigkeiten zur höchsten Einheit zu concentriren, nach Willkür und Absicht auf einen beliebigen Gegenstand zu lenken, und dort in ungetrübter klarer Besonnenheit unwandelbar zu erhalten. — Ein Vermögen, das wir nur auf der höchsten Stufe der Bildung in größerer oder geringerer Vollkommenheit antreffen, das aber bei der erschlaffenden Geistesträgheit und Unthätigkeit, worin sie

versunken sind, bei dem Mangel aller höhern Energie, die zur freien Selbstbeherrschung und Bestimmung erforderlich ist, gänzlich vermißt wird.

Der zweite Schritt bei dem theoretisch philosophischen Denken ist die **Construction**. Sie besteht in der genetischen Ableitung und Begründung der organischen Gliederung und Anordnung der Begriffe. So wie in der Welt selbst alles in einem organischen Zusammenhange steht, ein harmonisches Band alle Wesen zu einem lebendigen Ganzen vereinigt und verknüpft, so muß auch ein jeder Begriff als ein Ganzes nach Theilen und Gliedern, und selbst wieder als Theil und Glied eines größern Ganzen in seinem natürlichen und nothwendigen Zusammenhange aufgefaßt und dargestellt werden.

Und so wie man das Wesen eines Dinges erst dann vollständig begreift, wenn man nicht blos seine einzelnen Merkmale und Bestandtheile aufzählen kann, sondern wenn man zugleich bis zu seinem Ursprunge und ersten Entstehen hinuntergestiegen ist, und aus diesem die allmälige Entwicklung aller seiner Eigenschaften und Beschaffenheiten, so wie seine ganze jetzige Form herzuleiten und zu erklären vermag, — so ist auch ein Begriff erst dann vollkommen deutlich, wenn er genetisch ist, d. h. wenn wir in seiner Einsicht bis zu seinem Ursprunge fortgeschritten sind, ihn in dem Systeme unseres Denkens, in allen seinen Verhältnissen und Verwickelungen, durch die mannigfaltigsten Formen und Modificationen hindurch bis zu seiner jetzigen Gestalt verfolgt haben.

Daher ward in dem ersten Hauptstücke die Regel gegeben, daß alle philosophischen Begriffe und Definitionen **genetisch** seyn sollen, in der eben angeführten Bedeutung.

Zum praktischen Gebrauche bedürfen die Begriffe dieser genetischen Herleitung und vollendeten Bestimmung nicht, für die Philosophie aber ist sie eine durchaus unerläßliche Bedingung. Denn hier ist es ja einzig darum zu thun, die Gegenstände unserer Beobachtung in der höchsten Klarheit und Deutlichkeit, in ihrem ganzen Umfange und Zusammenhange zu verstehen und zu erkennen.

Die Construction der Begriffe ist nichts anders, als die Verständlichmachung derselben, und dieser Theil des philosophischen Denkens fordert vorzüglich eine große Uebung und Fertigkeit.

Man wird dieses Construiren der Begriffe vorzüglich in jenen philosophischen Schriften finden, die der historischen Darstellung angenähert sind, oder auch in historischen Schriften, die von philosophischem Geiste durchdrungen sind.

Ist ein philosophischer Vortrag an und für sich unverständlich, so fehlt es gewiß an einer richtigen Construction der Begriffe, der ersten Bedingung aller Deutlichkeit und Verständlichkeit. —

Auch die Mathematik kann dem Geiste eine große Uebung und Fertigkeit verschaffen, aus Gegensätzen und verschiedenen Gliedern ein Ganzes zu bilden, und eben so ein Ganzes in seine Theile und Elemente aufzulösen. Nur ist freilich die mathematische Form und Methode von der philosophischen noch ganz verschieden, und muß auch davon geschieden seyn und bleiben.

Das Wesentliche der wahren Construction besteht in der Vereinigung des Philosophischen und Historischen.

Das Philosophische ist nur dann wirklich und wahrhaft construirt, wenn es zugleich historisch, d. h. wenn die Darstellung und Entwicklung der Begriffe vollkommen genetisch ist.

Das Historische ist nur dann eigentlich construirt, wenn die Begebenheiten und Ereignisse nicht nur dem äußern Zusammenhange nach aneinandergereiht und hererzählt sind, sondern wenn ein historischer Forschungsgeist den innern Zusammenhang der Dinge in ihrer natürlichen und nothwendigen Folge, nach ursprünglichen Entwicklungsgesetzen und Formen umfaßt, eine erschöpfende Untersuchung die Grundelemente und Verhältnisse der Wesen und Kräfte ergreift, von welchen die gemeine blos praktische Geschichte nur die äußern Wirkungen und Erscheinungen darstellt.

Wenn zu dem Vermögen der Abstraction vorzüglich ein ernster, entschlossener, in der beharrlichen Richtung der Aufmerksamkeit unermüdeter Wille, eine seltene Vereinigung aller

Kräfte und Thätigkeiten und ein hoher Grad von Selbstbeherrschung erfordert wird, so ist die Construction derjenige Theil des philosophischen Denkens, der sich wohl lehren und lernen und durch Uebung mehr und mehr vervollkommnen läßt.

Der dritte Theil des philosophischen Denkens ist die Reflection.

In der Abstraction lenken wir unsere Aufmerksamkeit von allen andern Gegenständen weg, und concentriren sie nur auf den einzigen, den wir untersuchen wollen.

Durch die Construction suchen wir den innern organischen Zusammenhang und Gliederbau eines Gegenstandes, seine Gränzen und Verhältnisse, seine verschiedenen Bestandtheile und Eigenschaften mit ihren Formen und Modificationen, sein Entstehen und die allmälige nach ursprünglichen Gesetzen fortschreitende Entwicklung uns deutlich zu machen.

In der Reflection sieht man nicht mehr auf die einzelnen Theile eines Gegenstandes und ihre gegenseitige Verhältnisse und Verbindungen, sondern allein auf das Ganze, und zwar in seinen Verhältnissen zu uns und zur Welt überhaupt.

Dies führt uns von neuem auf die kritische Methode zurück; denn wenn wir über einen Gegenstand reflectiren, d. h. ihn in seinen Verhältnissen zu uns und der Welt betrachten, so ist dies ja schon ein vergleichendes und kritisches Geschäft, besonders wenn das Object der Reflection zunächst ein Begriff und nicht die Sache selbst ist. Denn was heißt wohl über einen Begriff reflectiren, als die verschiedenen Ansichten und Bestimmungen, die von ihm möglich sind, prüfen und vergleichen, dem Begriffe selbst seine Stelle anweisen, die er in dem Systeme einnimmt, zu dem er gehört, und ihn aus diesem Standpunkte beurtheilen.

Für die Reflection lassen sich keine bestimmte Regeln aufstellen, nach denen man sie zu erkennen fähig wäre, auch lassen sich in diesem Denkgeschäfte keine besondern Uebungen anstellen, insofern alles unser Denken zuletzt ein Reflectiren ist, welches wir insofern stets üben.

Allerdings ist die Reflection nur die Frucht und das Resul-

tat eines durch Erfahrungen und Kenntnisse bereicherten, im Denken geübten Verstandes.

Wir dürfen also überhaupt nur das Nachdenken in uns recht lebendig und rege erhalten, unsern Verstand mit Kenntnissen aller Art bereichern, und unsere geistigen Vermögen überhaupt auf das vielseitigste entwickeln und ausbilden, so wird die philosophische Reflection sich schon von selbst einstellen.

Anhang

zur

Logik.

Kritik

der philosophischen Systeme.

Die Gründe, warum die Methode der Philosophie überhaupt kritisch seyn muß, und warum eine Kritik der philosophischen Systeme als Anhang zur Logik gehört, insofern sie den Eingang in die Philosophie enthält, sind schon im dritten Hauptstücke, in den verschiedenen Rubriken entwickelt worden. In der Kritik der philosophischen Systeme werden zugleich bei jedem Systeme die merkwürdigsten Philosophen sowohl der alten als neuen Zeit angegeben werden, die zu diesem Systeme gehören. Der Deutlichkeit wegen aber wollen wir in der nächsten Rubrik voranschicken eine kurze Geschichte der Philosophie, nicht nach den Systemen, sondern nach der chronologischen Folge.

Von den Gattungen und Schulen der Philosophie blos historisch betrachtet.

Die Philosophie, nach ihrer Geschichte betrachtet, zerfällt in drei große Abtheilungen. Erstens: die orientalische Philo-

sophie. Zweitens: die griechische Philosophie, und drittens: die scholastische und die neuere Philosophie.

Erläuterungen zu Nro 1. Man faßt die Philosophie der asiatischen Nationen unter diesen gemeinschaftlichen Namen zusammen, obschon die Philosophie der asiatischen Völker sehr verschieden sowohl dem Inhalte, als auch dem Grade der Ausbildung nach gewesen ist; einestheils weil diese orientalische Philosophie ohngeachtet der Verschiedenheit bei einzelnen Nationen doch viel gemeinschaftliches hat, anderntheils weil man auch von der Philosophie der asiatischen Völker nur sehr unvollkommene Kenntnisse hat. Die Originalwerke der ägyptischen Philosophen, der Phönizier und Babylonier sind verloren gegangen; wir kennen ihre Philosophie nur aus einigen theils unzulänglichen, theils unzuverläßigen Schriften der Griechen. Von den philosophischen Werken der Indier und Chinesen haben sich mehrere erhalten, doch sind auch diese noch bei weitem nicht gehörig bekannt, benutzt und geprüft. Die orientalische Philosophie ist also wohl der älteste, aber historisch merkwürdigste Theil der ganzen Philosophie, dennoch bis jetzt der ungewisseste und unbekannteste. Die Griechen selbst bekennen einen großen Theil ihrer Philosophie aus Asien entlehnt zu haben. Die Sage, daß Pythagoras und Plato ihre Philosophie größtentheils aus Aegypten, wohin beide gereist seyen, entlehnt haben, ist zu allgemein, als daß sie ganz ohne Grund seyn könnte; aber wie viel oder wie wenig sie entlehnt haben, das ist schwer zu entscheiden, weil man orientalische Philosophie wenig kennt, und die Werke der Aegyptier gar nicht mehr vorhanden sind. Daher auch unter den Gelehrten allzeit viel Streites hierüber war.

Erläuterungen zu Nro 2. Die griechische Philosophie umfaßt zugleich die römische, denn die Römer waren nur Schüler der Griechen. Nur die katholischen Kirchenväter sind nicht mit hierzu zu rechnen, weil sie ganz verschiedenen Prinzipien folgten, und obwohl die gelehrtesten unter ihnen mit der alten Philosophie sehr bekannt waren, dennoch dieselbe nicht in der Art annehmen, wie die Römer. Zur historischen Uebersicht kann

man die griechische Philosophie eintheilen in Schulen, welche der Zeit nach so folgen: A. Jonische Schule. Hierunter werden die ersten Stifter der griechischen Philosophie verstanden; die merkwürdigsten sind Thales, der Vater der griechischen Philosophie, und seine Schüler Anaximenes und Anaximander, Heraklit, einer der größten und tiefsinnigsten Denker der Griechen, und Anaxagoras, der zuerst in dieser Schule die Lehre von der Vorsicht bei den Griechen vortrug, der Lehrer des Sokrates. B. Die Pythagoräer, sie hatten ihren Sitz in Croton und im ganzen untern Italien und Sicilien. Es war dies zugleich ein Bündniß, welches zur Verbesserung der Sitten, der Philosophie und der Religion abzielte, dadurch aber großen Widerstand fand und endlich in einer Revolution, in der Pythagoras selbst und die meisten Pythagoräer umkamen, gestürzt wurde. C. Die eleatische Schule, von dem Orte Elea in Unteritalien. Der Stifter dieser Schule war Xenophanes und die wichtigsten Philosophen derselben waren Parmenides und der ältere Zeno. Es scheint wohl, daß diese Philosophen mit den Pythagoräern persönlich genommen zusammenhingen, ihr System aber muß den noch vorhandenen Fragmenten und Nachrichten zufolge grundverschieden von dem des Pythagoras betrachtet werden. Von diesen drei Schulen sind keine Originalwerke vorhanden, sondern nur geringe Bruchstücke und ziemlich unzureichende Nachrichten. D. Die Sophisten, wenn sie eine Schule zu nennen sind; die wichtigsten unter diesen waren Gorgias, Protagoras, Hippias, und andre mehrere, von denen auch bei Cicero oft die Rede ist. Da die Sophisten weniger auf die Wahrheit ausgingen, als auf betrügliches Blendwerk, so kann man ihnen auch kein bestimmtes System zuschreiben, weil sie überhaupt keine bestimmte Meinung hatten und haben wollten. Für die speculative Philosophie sind ihre skeptische Gedanken, Einwürfe und Grundsätze das Wichtigste. E. Die sokratische und platonische Schule, wodurch die griechische Philosophie, welche in der Schule der Sophisten ganz erniedrigt und ausgeartet war, wiederhergestellt und reformirt wurde. Es ist hier sokratische und plato-

nische Schule zugleich genannt worden, weil unter allen Schülern des Sokrates Plato der größte und wichtigste war. Sokrates selbst hat nichts schriftliches hinterlassen, die kleinern sokratischen Schulen aber, wie die der Cyniker rc., sind mehr in moralischer, als in speculativer Rücksicht wichtig. Die platonische Philosophie nun ist die erste, welche wir authentisch aus den Original-Schriften kennen. F. Aristoteles und seine Schüler. G. Die Schule der Stoiker. Es ist hier zu merken, daß die wichtigsten Philosophen der vorhergehenden Schulen durchaus Erfinder und Selbstdenker waren. Auch von Aristoteles gilt dies, obschon er zugleich ein großer Gelehrter war und mit der größten Sorgfalt die ältere Philosophie studirte. Die späteren Schulen aber nach Aristoteles enthalten nichts neues und neuerfundenes, sondern nur eine neue Zusammensetzung und Mischung der ältern Systeme, wie man dieses den Stoikern zuerst vorwarf. Daher freilich die frühern Schulen bis auf Aristoteles die ersten und wichtigsten sind, weil darin die Quelle enthalten ist, woraus die spätern schöpften. Die achte Schule der griechischen Philosophie ist die der Epikuräer, welche einen entschiednen Materialismus lehrten. Das System derselben ist nicht von Epikur erfunden worden, sondern schon viel früher von Demokrit und noch früher von Leucipp aufgestellt, welche aber keine Schule gestiftet haben. Die Schule des Epikur ist in den frühern Zeiten, so wie auch die Schule der Stoiker unter der Herrschaft der Römer, bis die Ausbreitung des Christenthums beiden Secten ein Ende machte, sehr groß gewesen. Die neunte Schule ist die der Skeptiker. Dahin gehören a. die spätern Schülern des Plato oder die sogenannten akademischen Philosophen; die nächsten Schüler des Plato waren nicht Skeptiker, und blieben seiner Lehre ganz und gar getreu. Bald aber nahm in seiner Schule der Skepticismus überhand. Die berühmtesten der platonischen Skeptiker waren Krantor, Karneades, Arkesilas. Das sind diejenigen Philosophen, denen Cicero am meisten gefolgt ist. Außer diesen gehören zur Schule der Skeptiker b. noch einige einzelne Selbstdenker, die keine Schule

gestiftet haben; der berühmteste darunter ist Pyrrho, ferner diejenigen Sophisten, die skeptische Grundsätze aufstellten, namentlich Gorgias. Die zehnte Schule der griechischen Philosophen endlich bilden die neuen Platoniker oder Synkretisten. Neuplatoniker heißen sie, weil ihr System von dem des Plato sehr verschieden war, obwohl sie diesem meistens folgten und ihn gränzenlos verehrten; Synkretisten heißen sie aber, weil sie mit der Lehre des Plato viele Lehren des Aristoteles, des Pythagoras und der Stoiker zu verbinden suchten. Der berühmteste unter diesen ist Plotinus, ein großer Philosoph im dritten Jahrhundert; ferner gehören noch hieher Porphyrius und andre. Plotin aber ist der erste und wichtigste, dessen Schriften sich auch erhalten haben, und die neben dem Arrianus und den platonischen Schriften die wichtigsten sind für die griechische Philosophie der spätern Zeit. Diese Philosophie war sehr zur Schwärmerei geneigt.

Wir gehen nunmehr über zur neuern Philosophie. Die erste Periode derselben bilden die Kirchenväter. Diese schließen sich zunächst an die neuplatonische Philosophie an. Einige der ältern Kirchenväter waren der neuplatonischen Philosophie ganz ergeben. Augustin aber, der größte Philosoph unter den lateinischen Kirchenvätern, hat die neuplatonische Philosophie, insofern sie mit dem Christenthum stritt, widerlegt und reformirt, und er vorzüglich hat das System der philosophischen Theologie begründet, welches in den folgenden Jahrhunderten allgemein das herrschende geblieben ist. Die zweite Periode der neuern Philosophie bildet die Philosophie des Mittelalters. Nach derjenigen Zeit, in welcher die größten Kirchenväter blühten, blieb die Philosophie stehen, einestheils, weil das System durch den Augustin vorzüglich so weit vollendet war, als es in theologischer Rücksicht erfordert wurde, und anderntheils, weil die Unruhen und Kriege, welche der Untergang des römischen Reiches und die Ausbreitung des germanischen Reiches über Europa mit sich führten, den Gang der Wissenschaften und das Studium derselben überhaupt hemmten. Die einzelnen Männer in der frühern Zeit des Mit-

telalters, die vorzüglich berühmt sind, verdienen diesen ihren Ruhm mehr deshalb, weil sie die Entdeckungen der Vorwelt erhielten und auf die Nachwelt brachten und weil sie selbst weise und ausgezeichnete Männer waren, als daß sie in der Philosophie viele neue Entdeckungen gemacht hätten. Die wichtigsten unter diesen Philosophen, welche den Uebergang von den Kirchenvätern zu den eigentlichen Scholastikern machen, sind Boethius unter dem Theodorich im sechsten Jahrhundert; der Engländer Beda im achten Jahrhundert, Alcuin unter Carl dem Großen, und endlich Scotus Erigena, am Ende des neunten Jahrhunderts. Der letzte ist für speculative Philosophie der wichtigste. Schon von dem Boethius an hatte die aristotelische Philosophie Uebergewicht erhalten, obgleich es auch immer noch Freunde der platonischen Philosophie gab. Im eilften Jahrhundert ward das Studium der Philosophie wiederum viel allgemeiner, besonders in England und in Frankreich, so daß sogar eine Schule entstand, da die vorgenannten Männer mehr für sich allein standen und keine Schule stifteten. Die wichtigsten Philosophen dieser Schule sind Lanfrancus nebst seinem Gegner Berengarius, Anselmus, Abelardus und Petrus Lombardus. Lanfrancus wandte zuerst die Dialektik auf theologische Gegenstände an. Anselmus war ein tiefsinniger Denker, der in der speculativen Theologie viele scharfsinnige Beweise zuerst aufstellte, die alle nachkommenden Philosophen benutzt haben. Abelardus stiftete eine große Schule durch die Kraft seiner Beredsamkeit, und wirkte außerordentlich auf sein Zeitalter; er schrieb in einem sehr schönen Styl, war ein sehr bewunderter Dialektiker und ein Freund der platonischen Philosophie, wie auch sein Freund Johannes von Salisbury. Petrus Lombardus endlich brachte das System der Theologie zuerst in ein Compendium. Die dritte Periode der neuern Philosophie machen aus die eigentlichen Scholastiker, welche geblüht haben im dreizehnten Jahrhundert. Die wichtigsten darunter sind: Albertus magnus, wichtig als Stifter der scholastischen Philosophie und als Lehrer des heiligen Thomas, Thomas selbst, Alexander von Hales und dessen Schüler, der heilige Bonaventura,

Duns Scotus, Stifter der Schule der Scotisten, Occam, der im vierzehnten Jahrhundert dessen Lehre zum Theil folgte, zum Theil aber sie modificirte, und Durandus, welcher das den Scotisten entgegengesetzte System der Thomisten vertheidigte und erhielt; endlich gehört auch noch hieher der besonders für Physik merkwürdige ältere Baco oder Roger Baco. Die dritte Hauptclasse der neuern Philosophen sind die Reformatoren und Wiederhersteller der Philosophie im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert. Da die scholastische Philosophie zuletzt sehr ausgeartet war, so bedurfte sie allerdings einer großen Reform, und da nun zu gleicher Zeit die historischen und grammatischen Kenntnisse sich sehr erweiterten, und in der Physik und Astronomie auch viele neuen Entdeckungen gemacht wurden, so hatte dies auch sehr großen Einfluß auf die Philosophie. Die ältesten dieser Reformatoren der Philosophie waren vorzüglich Italiäner und Deutsche. Die berühmtesten unter den ersten waren Marsilius Ficinus und Picus von Mirandola; unter den letztern Reuchlin. Marsilius Ficinus bemühte sich besonders die platonische Philosophie wieder in Ansehen zu bringen, da bei den spätern Scholastikern die aristotelische Lehre mit einer sectirerischen Partheilichkeit allein als unumstößliche Authorität angenommen wurde. Mirandola und Reuchlin suchten das Studium der orientalischen Philosophie bekannter zu machen und zu zeigen, daß es mit dem Christenthum gar nicht streite, wie man fälschlich vorauszusetzen pflegte, weil viele Freunde der orientalischen Philosophie auch Anhänger der Astrologie waren. Außer den genannten ist unter den Humanisten, die jetzt entstanden, für Philosophie und besonders für Moral der wichtigste der Niederländer Hugo Grotius, welcher in der Jurisprudenz und im Naturrecht Epoche gemacht hat. Die gesammten Philosophen waren alle zugleich auch große Gelehrte.

Die Philosophen, die im siebenzehnten Jahrhundert aufstanden, besaßen physikalische und mathematische Kenntnisse: Baco von Verulam, Descartes und Leibnitz waren Physiker vom ersten Range. Die größere Freiheit, die in dem Gebiete der Philosophie überall zu herrschen anfing, nachdem man den scho-

lastischen Zwang abgelegt hatte, gab dem menschlichen Geiste einen neuen kräftigen Schwung und eine alles umfassende Vielseitigkeit. Alles wurde erforscht und geprüft, behauptet und bestritten, alle Wege versucht, die zur Erkenntniß führen können, alle in der Philosophie nur immer möglichen Ansichten und Systeme kamen wieder zum Vorschein; die ältesten Ideen wurden unter den mannichfaltigsten Formen von neuem aufgestellt, entwickelt und begründet, also war es sehr natürlich, daß neben dem Wahren und Guten auch wieder das Falsche, Schlechte und Verwerfliche zum Vorscheine kam. Spinoza stellte ein System des Pantheismus auf, welches mit der wahren Religion durchaus unvereinbar ist. Gassendi, Hobbes und mehrere andere gleicher Denkart verschafften dem Materialismus der alten Epikuräer wieder viel Ansehen und Einfluß. Ueberhaupt ward die Freiheit des Philosophirens aufs äußerste mißbraucht, und an die Stelle des richtigen, partheilosen Forschens und Prüfens trat ein wahrer Zerstörungsgeist, der vorzüglich gegen alles Alte mit der wildesten, hartnäckigsten Wuth ankämpfte und am Ende, ohne Urtheil und Ueberlegung einzig dem Zuge seines sinnlichen Ungestümes folgend und von blindem Partheigeist und leidenschaftlichem Hasse zu den gewaltsamsten Extremen fortgerissen, seine vernichtenden Angriffe ohne Scheu und Schonung gegen die ehrwürdigsten Heiligthümer der Menschheit richtete. Daß die Philosophie allgemein verbreitet wurde, und aus dem engen Bezirk der Schule in den erweiterten Kreis des öffentlichen Lebens heraustrat, war an sich nicht zu verwerfen; allein es hatte die üble Folge, daß der große Haufe anfing, sich mit Gegenständen zu beschäftigen, die seine Fassungskraft völlig überstiegen und seinen Blicken ewig entzogen bleiben mußten. Die Philosophie gerieth gänzlich unter die Pöbelherrschaft, und konnte nun der schmählichsten Entartung nicht entgehen; denn es war natürlich, daß hier, wo das Verstehen unmöglich, das Mißverständniß um so ärger war, und daß man zu dem verderblichsten Irrthum herabsinken mußte, wo man zur höchsten Erkenntniß sich nie erheben konnte. Die Philosophie aus ihrer wahren Sphäre, von der Richtung nach dem höchsten

Ziele in den Kreis des Gemeinsten herabgezogen, mußte nun als verächtliches Werkzeug unwürdiger Zwecke dem Schlechten und Verwerflichen dienen. Die Erkenntniß des Einen, Wahren und Höchsten für eitle, leere Chimäre und thörichte Anmaßung erklärend, beschränkte man ihren ganzen Wirkungskreis nur auf praktischen Nutzen und Brauchbarkeit für die kleinlichen Zwecke und Interessen des gewöhnlichen Lebens. Alle Zweige des menschlichen Wissens sollten zu dieser gemeinen praktischen Einheit verbunden und dadurch gerechtfertiget und erhalten werden. Es war vorzüglich die Moral bei dieser allgemeinen Verkehrtheit am meisten entstellt und verwirrt worden. Die zügelloseste Eitelkeit, der crasseste Eigennutz versteckten sich hinter ihre Lehren, und die ewigen Formen des Wahren und Guten mußten in ihrer Erniedrigung den scheußlichsten Auswüchsen der Unsittlichkeit zur Hülle dienen.

In dieser schlechten Gestalt trat jene populäre Philosophie auf, die vorzüglich mit Locke begann, nach ihm aber durch eine Menge Schriftsteller seiner Denkart in England und Frankreich auf die mannichfaltigste Weise ausgebildet und über alle Wissenschaften, alle bürgerlichen und religiösen Verhältnisse ausgebreitet wurde. Sie verdient in der Geschichte der Philosophie eine negative Stelle, als eine höchst gefährliche, aber lehrreiche Verirrung und Abart, die in ihrer verderblichen Tendenz die Grundfeste aller Moralität und Religion, so wie der wahren Philosophie selbst untergraben und erschüttert hat, und deren richtige Beurtheilung für uns um so viel nothwendiger ist, da zunächst in ihrem überwiegenden Einfluß auf die Sitten und Denkart der herrschenden Nationen die erste Quelle jener gewaltigen Umwälzung gesetzt werden muß, die Europa zum Schauplatz von Unordnungen, Verwirrungen und Zerrüttungen gemacht hat, wie die Geschichte in ihrem ganzen Umfange sie nicht größer und schrecklicher aufzuweisen vermag.

Wir gehen nun zu einer Kritik der verschiedenen Systeme selbst über und machen hier den Anfang mit dem niedrigsten, populärsten, und daher in unsern Zeiten beliebtesten von allen, dem System des Empirismus, der in speculativer Hinsicht ge-

wiß auf der untersten Stufe steht und des Namens Philosophie schwerlich gewürdigt werden kann.

Kritik des Empirismus.

Das Wesentliche und Auszeichnende in diesem System besteht in dem Grundsatz: daß alle Erkenntniß sinnlich, an und auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt sey; alle angeblich geistigen Begriffe und Erkenntnisse also auch nur als wesenlose, inhaltsleere Phantasmen angesehen werden müssen. — Consequent genommen wird dies System zu dem vollkommensten Materialismus und Atheismus führen.

Der Empirismus ward in der neuern Zeit vorzüglich ausgebildet und vollendet bei den Engländern durch Locke, bei den Franzosen durch Helvetius und Condillac. Man kann Baco nicht mit vollem Rechte in diese Classe setzen, weil er die Philosophie durch Erfahrung zu beweisen und auf Erfahrung zurückzuführen suchte; denn es ist wohl schwerlich seine Absicht gewesen, die Möglichkeit aller höhern Erkenntniß zu leugnen und die Philosophie also blos und einzig auf das Gebiet der Erfahrung einzuschränken. — So allgemein verbreitet der Empirismus in der neuern Zeit sich bei den gebildeten Nationen zeigt, so wenig Anhänger hatte er bei den Griechen. — Es ist gewiß ein deutlicher und ehrenvoller Beweis von der Kraft und Energie des griechischen Geistes, daß ihre Philosophie sich doch beständig in den höhern Regionen der Speculation erhielt und zu jener gemeinen und niedrigen Ansicht nie herabgesunken ist, die eigentlich nur aus gänzlicher Geistesohnmacht und Erschlaffung und der Verzweiflung, sich zu dem Höchsten erheben zu können, erklärbar ist.

Unter der großen Anzahl griechischer Philosophen, die aus

die Geschichte überliefert hat, kann man nur drei Empiriker aufzählen, die entweder gar keine, oder doch nur höchst unbedeutende Anhänger hatten.

Der erste griechische Empiriker war der Sophist Protagoras, welcher behauptete, die Empfindung sei die Quelle aller Erkenntniß und der Mensch der Maaßstab aller Dinge. Diesen letzten Satz würden wir in unserer Sprache so ausdrücken: alle Wahrheit sei durchaus subjectiv, es gebe gar nichts allgemein Gültiges in der Vorstellung.

Der zweite Grieche, den wir zu den Empirikern rechnen können, ist Xenophon. Er behauptete, es sei eine zwecklose, eitle, nichtige Beschäftigung, in höhere Speculationen sich verirren; nur das, was praktischen Werth und Gültigkeit habe, was in den Verhältnissen des wirklichen Lebens anwendbar und nützlich sey, könne als ein würdiger Gegenstand der menschlichen Wißbegier angesehen werden; es dürfe diese daher auch nur auf das Gebiet der Erfahrung sich beschränken. Wir erwähnen des Xenophon, der übrigens für speculative Philosophie von gar keinem Interesse ist, blos darum, weil diese Forderung praktischer Brauchbarkeit der Philosophie viele treffliche Männer verleitet hat, zu dem System des Empirismus sich zu bekennen. Wie wenig übrigens dieser Grundsatz für die Philosophie gelten könne, erhellet daraus, daß die Philosophie ja nur auf Wissen und Erkenntniß gerichtet und einzig bemüht ist, dieselbe so vollkommen und allumfassend zu machen, als die Natur der Sache es nur immer verstattet. Sie kann in diesem Streben, die höchsten und wichtigsten Gegenstände der menschlichen Wißbegier in ihren innersten Gründen zu erforschen, auf praktischen Nutzen, besonders aber auf Anwendbarkeit für die Zwecke des wirklichen Lebens durchaus nicht sehen. Die Erkenntniß des Wahren und Guten hat an und für sich den reellsten Werth, und darf nichts anderem untergeordnet, nicht als Mittel für fremdartige Zwecke angewandt werden. Sie reißt den Menschen aus dem Reiche gemeiner Naturerscheinungen heraus, und erhebt ihn zu einer höhern Stufe edlern vollkommenern Daseyns. Das irdische Leben

liegt als solches tief unter ihrer erhabenen Sphäre, und wenn sie sich zu ihm herabläßt, so geschieht dies nicht, um sich in seine Formen einzuschmiegen, sondern diese selbst nach den Gesetzen einer ideellen Bildung zu gestalten und ihnen erst dadurch wahren Werth und wahre Bedeutung zu geben. Uebrigens folgt aus der großen Bestimmung der Philosophie selbst, daß die Beschäftigung mit ihr nicht Jedermanns Sache, und es daher auch sehr richtig und lobenswerth sey, wenn viele nach dem geringen Maaße ihrer geistigen Kraft alle höheren Speculationen als eine für sie fruchtlose Verirrung ansehen und ihre ganze Thätigkeit daher auch einzig auf das Gebiet des Praktischen richten. —

Für den Philosophen aber, d. h. für denjenigen, dessen einziges Streben es ist, seiner Wißbegierde bis an die äußersten Grenzen des menschlichen Wissens zu folgen, würde das Leere und Eitle der Spekulation nur dadurch dargethan werden können, daß man ihm die gänzliche Unmöglichkeit aller philosophischen Erkenntniß vollkommen erwiese.

Der dritte griechische Empiriker war ein Schüler des Sokrates, von dessen Lehre er aber freilich sehr abwich; so sehr sich auch Sokrates Schüler in Hinsicht ihrer theoretischen Lehren unterschieden, so übereinstimmend waren ihre moralischen Grundsätze; fast alle bekannten sich zu der strengen erhabenen Tugendlehre ihres Meisters. Der einzige Aristipp machte hier eine Ausnahme; denn ganz im Widerspruch mit jenem stellte er das sinnliche Vergnügen als das höchste Gut des Menschen auf, als das letzte Ziel aller seiner Bestrebungen, und die Möglichkeit seiner Erreichung als den einzigen wahren und richtigen Maaßstab für die Beurtheilung des Werthes oder Unwerthes alles Denkens und Thuns. So gefährlich und abschreckend diese Moral auch immer seyn mag, so folgt sie doch aus der Grundansicht des Empirismus ganz nothwendig und natürlich: denn liegt in den sinnlichen Eindrücken allein die Quelle aller Wahrheit und Realität, so können auch sie nur die Motive alles vernünftigen Denkens und Handelns hergeben und was gut oder böse sey, bestimmen.

Kant kann man als eigentlichen Empirker nicht ansehen, wenn gleich seine theoretische Philosophie mit dem Resultate schließt, daß nur in dem Gebiete der Erfahrung die wahre reelle Erkenntniß sicher sey.

a. Ist Kant's praktische Philosophie durchaus nicht empirisch; b. und dann ist auch seiner theoretischen Philosophie viel Skeptisches und Idealistisches beigefügt, indem er die Erkenntniß zwar auf das Gebiet der Erfahrung einschränkt, aber doch nicht einzig und allein aus dieser herleitet.

Um zu zeigen, daß der Empirismus durchaus die wahre Philosophie nicht seyn kann, sind folgende Gründe hinreichend:

1. Die wahre Philosophie kann gerade nur in der Erkenntniß desjenigen bestehen, was ganz außer dem Gebiete der gemeinen Erfahrung liegt. Sie sucht ja allein die verborgenen Gründe der Dinge zu erforschen und bis zur Urquelle alles Seyns und Daseyns durchzudringen, um das innerste und geheimste, unsern irdischen Blicken unsichtbare Leben der Natur im Geiste und in der Wahrheit zu ergreifen und zu erkennen; und falls es noch zweifelhaft wäre, ob eine solche Erkenntniß auch wirklich statt haben kann, so soll die Philosophie wenigstens diese Zweifel zu lösen und die Frage zu beantworten suchen: ob die höchste Wahrheit wirklich für den Menschen erreichbar sey, auf welchen Wegen er sich ihr am ehesten und sichersten nähere, durch welche Mittel er sich in ihren vollen Besitz setzen kann. — Die Philosophie kann selbst nur das methodische Streben nach jener höchsten Erkenntniß seyn. Wäre nun die Behauptung des Empirismus wahr und begründet, so gäbe es gar keine Philosophie und alle Erkenntniß wäre nur in der Physik und Geschichte zu suchen.

2. Es gibt aber selbst unter den durch Erfahrung gegebenen Wissenschaften eine, welche mit den Grundsätzen des Empirismus in vollkommenem Widerspruche steht, und diese ist eben diejenige, welche in Hinsicht des hohen Grades der Gewißheit und der innern Vollendung den Vorrang hat vor allen übrigen, nämlich die Mathematik. Die nothwendigen Vernunftwahrheiten dieser Wissenschaft, deren vollendete Gewißheit niemand in

Zweifel ziehen wird, sind eine hinreichende Widerlegung des Empirismus; denn gälte sein Grundsatz, so wäre eine absolut gewisse allgemein gültige Erkenntniß durchaus nicht möglich.

3. Der Empirismus widerspricht sich selbst, indem er dasjenige, was er behauptet, seinen eigenen Grundsätzen zufolge nicht mit absoluter Evidenz beweisen und erkennen kann. Wenn das Uebersinnliche außer dem Gebiete der Erfahrung liegende für uns unter keinerlei Bedingung erkennbar ist, so können wir überhaupt nichts von ihm aussagen und behaupten, also auch seine Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit auf keinerlei Weise darthun, welches einen Begriff von ihm nothwendig voraussetzt. Es ist dies nicht etwa eine überfeine Subtilität, sondern ein sehr natürlicher und gegründeter Einwurf, welcher deutlich beweiset, daß der Empiriker seinen eigenen Grundsätzen zufolge sich weit eher zum Skepticismus bekennen sollte; eine Anforderung, deren Gültigkeit durch die Erfahrung selbst zur Genüge bestätigt wird, da fast alle, welche von empirischen Grundsätzen ausgehen, wenn sie nur überhaupt Scharfsinn und philosophischen Geist haben und ihre Gedanken mit Consequenz verfolgen, zuletzt gänzlich zum Skepticismus übergehen.

4. So wie einerseits die Grundsätze des Empirismus, mit Scharfsinn und Consequenz durchgesetzt, unvermeidlich zum Skepticismus führen, so sind sie auf der andern Seite sehr nahe mit dem Materialismus verwandt, d. h. mit demjenigen Systeme, das alle Realität nur in der Sinnenwelt bestehen läßt und aus dieser herleitet; denn da, blos von dem Standpunkte der Erfahrung aus betrachtet, die sinnlichen Eindrücke von den materiellen Dingen herrühren, durch diese bewirkt werden, und nach dem Empirismus auf diese Art nur allein wahre Erkenntniß erworben wird, so wird denn doch zuletzt auch hier alle Wahrheit und Realität in die Körperwelt gelegt, und die Denkart ist im Grunde materialistisch, nur mit dem Unterschiede, daß der Materialist viel kühner und entschiedener die Körperwelt aus materiellen Kräften herleitet, die nicht unmittelbar wahrgenommen werden, indeß der Skeptiker, furchtsam und beschränkt, über die sinnlichen Wahrnehmungen sich nicht

zu erheben vermag, welches einzig daher rührt, weil seiner materialistischen Ansicht doch viel skeptische Zweifelsucht und ängstliche Unbestimmtheit beigemischt ist.

Aus dem bisher Gesagten geht folgendes für die Charakterisirung des Materialismus entscheidende Resultat hervor:

Der Empirismus ist gar keine ursprüngliche eigenthümliche Art von Philosophie, sondern vielmehr eine bloße Mischung von Materialismus und Skepticismus. Seinem ersten Grundsatz, so wie seinem innern Wesen und Charakter nach ist er völlig Eins mit dem Materialismus, nur erscheint dieser in ihm durch die Beimischung von Skepticismus modificirt und beschränkt. Man gebe dem Empiriker Kühnheit und Stärke der Einbildungskraft und systematischen Geist, und er wird den Materialismus ohne Rückhalt ergreifen; gebt ihm mehr philosophischen Scharfsinn und Consequenz, und ihr seht ihn sich ganz zur skeptischen Ansicht bekennen. Der eigentliche Grund des Empirismus ist in einer wahren Geistesschwäche zu suchen, und zwar in einer Schwäche, die sich gleichmäßig über alle Geistesthätigkeiten verbreitet, sie alle in gleicher Beschränkung erschlaffen läßt und nirgend eine kräftige Aeußerung, einen kühnen Aufflug verstattet. Diesen Zustand geistiger Kraftlosigkeit und Ohnmacht finden wir nicht nur bei einzelnen Individuen, sondern bei ganzen Zeitaltern und Nationen, bei welchen der Empirismus herrschende Denkart ist.

5. Der Empirismus beruht auf ganz grundlosen Voraussetzungen, nämlich auf dem theoretischen Gebrauche vom Begriffe des Dings und der gänzlichen Trennung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, des Endlichen und Unendlichen. Wenn der Empiriker seine Behauptung blos dahin einschränken wollte, daß der menschliche Geist das Unendliche, Uebersinnliche nur im Endlichen, Sinnlichen zu erkennen vermögen, so könnte die wahre Philosophie gegen diese Behauptung nichts einzuwenden haben, wenn nur zugleich angenommen würde, daß es überall nichts rein Sinnliches und Endliches gebe, und das alles, was man dafür ausgibt, immer noch auf das Uebersinnliche, Unendliche in Beziehung gesetzt werden müsse. Einen so beschränkten und

modificirten Empirismus könnte die höhere Philosophie unbestritten bestehen lassen. — Daß in allen irdischen Erscheinungen unsichtbare, geistige Kräfte thätig und lebendig sind, hat selbst in neuern Zeiten die Physik gelehrt, nachdem sie sich zu einem höhern Grade von Vollkommenheit erhob. Es ist dies aber eine Wahrheit, deren Bestätigung die Philosophie von keiner andern Seite herzunehmen bedarf, und welche unabhängig von allen physikalischen Entdeckungen und Erfahrungen durch die ältesten Denker schon mit der bestimmtesten Ueberzeugung ausgesprochen war. Indessen sind denn doch die Entdeckungen der neuern Physik eine offenbare Bestätigung und unverwerfliche Bewährung jener höhern philosophischen Ansicht, und man dürfte in dieser Hinsicht wohl sagen, daß das Reich des Empirismus zu Ende sey, indem die empirische Beobachtung und Betrachtung der Körperwelt selbst in ihren Fortschritten endlich auf das Resultat gekommen ist, daß eine unsern irdischen Blicken verborgene, geistige Kraft das ganze Weltall beseelend durchdringe und daß auch in dem kleinsten Naturproducte ein unendliches Leben tief innerlich verschlossen sey. —

Schlußanmerkung über das Verhältniß des Empirismus zur natürlichen Theologie.

Man muß natürlich auf den Gedanken gerathen, daß bei der empirischen Ansicht, die sich einzig nur auf die Sinnenwelt beschränkt und alle Erkenntniß nur aus dieser herleiten und begründen will, gar keine Theologie Statt haben kann, indem das göttliche Wesen ja gewiß nicht anders, als über die Sinnenwelt erhoben und ganz von ihr verschieden zu denken ist, wie es denn auch unter den strengen Empirikern manche Atheisten gegeben hat. Die Bessern aber, bei denen in diesem Punkte das moralische Gefühl über das System Herr geworden war, behaupteten immer Theisten zu seyn und gründeten ihre Beweise für das Daseyn Gottes auf die in der Natur überall sichtbaren und durch Erfahrung selbst erkennbaren, wohlthätigen Zwecke und Einrichtungen, welche auf eine absichtliche, planmäßige Anordnung des Weltalls und einen Alles lenkenden und regierenden Herrn und Gesetzgeber mit Sicherheit schließen lassen.

Gegen die Gültigkeit dieses Beweises würden sich ohne Mühe sehr triftige und gründliche Einwürfe von allen Seiten darbieten, deren Widerlegung wohl so leicht nicht gelingen möchte; und hätten jene wohlmeinenden Empiriker den wahren Begriff der Gottheit nicht schon früher aus der Offenbarung geschöpft, oder wären durch ein sittliches Bedürfniß auf ihn geführt worden, sie würden aus ihren empirischen Grundsätzen ihn wohl nimmermehr hergeleitet haben, weil er aus diesen in der That nicht herfließt. Bliebe man blos bei der Erfahrung stehen und wollte nur auf das achten, was im Laufe der Natur oder der Geschichte als äußere Erscheinung sich offenbart, so dürfte es wohl schwerlich gelingen, alles wirklich Schlechte und Böse, wodurch das physische, wie das moralische Reich oft so gewaltsam zerrüttet wird, als Werkzeug und Mittel für die höheren, uns verborgenen Zwecke einer göttlichen Weltregierung zu rechtfertigen, und es möchte wohl sehr natürlich der Gedanke sich aufdringen, ob die Weltregierung nicht unter mehreren göttlichen Wesen getheilt sey. Wollte der Empirismus seiner Denkart getreu nur die äußere Erfahrung um Rath fragen, so würde das einzige seinen Grundsätzen wahrhaft entsprechende System der natürlichen Theologie sich auf die Annahme zweier ganz entgegengesetzter Principien, eines guten und eines bösen, gründen, mit dem skeptischen Grundsatze indessen, daß diese Annahme nur einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit habe, indem eine sichere vollkommene Erkenntniß über diesen Gegenstand dem Menschen versagt sey. —

Kritik des Skepticismus.

Der Grundcharakter des Skepticismus ist im allgemeinen hinreichend bekannt, läßt sich aber nicht so auf einige bestimmte Grundsätze bringen, wie das vorhin characterisirte System, ei-

nestheils, weil es in dem Wesen des Skepticismus selbst liegt, keine feste Grundsätze anzuerkennen, anderntheils, weil die vielen Anhänger dieses Systems in Hinsicht ihrer Behauptungen so außerordentlich von einander abweichen, daß es höchst schwierig, ja unmöglich seyn würde, sie alle unter einerlei Principien ordnen zu wollen.

Der Skepticismus ist nicht sowohl ein System, auf fest bestimmten und gegründeteten Principien gebaut, als vielmehr eine neue philosophische Ansicht und Denkart, nach welcher die Unmöglichkeit und Ungewißheit aller Erkenntnisse überhaupt angenommen wird. —

Um den Charakter dieser Denkart, der, wie gesagt, in einigen Hauptgrundsätzen sich nicht vollständig bestimmen läßt, doch in so weit kennen zu lernen, als nothwendig ist, ein sicheres Urtheil über sie aufzustellen, wollen wir zur Geschichte selbst übergehen, um aus ihr die Hauptresultate des Systems, wie sie von dem ersten und bedeutendsten Repräsentanten ausgesprochen wurden, mit möglichster Genauigkeit zu entwickeln.

Unter den Griechen zeichnet Gorgias, dem nachher viele der wichtigsten Sophisten folgten, sich als Skeptiker vorzüglich aus. Er behauptete geradezu, daß es überhaupt gar keine Wahrheit gäbe, und wenn es auch eine gäbe, würde sie doch nicht erkennbar seyn, und wenn sie endlich auch erkennbar wäre, würde sie sich doch nicht mittheilen lassen.

Anmerk. Die Behauptung, daß es überhaupt keine Wahrheit gebe, entsprach vollkommen den Absichten der Sophisten, um so sicherer konnten sie jede beliebige Meinung, je nachdem es die Umstände erforderten, entweder bestreiten oder vertheidigen. —

Durch die Sophisten erhielt dieser Skepticismus die ausgedehnteste Anwendung und den schädlichsten Einfluß, sie mißbrauchten ihn, um alle religiösen, sittlichen und rechtlichen Ideen von Grund aus zu verkehren und jede höhere Wahrheit ohne Scheu und Schonung zu verletzen. Das große Ansehen der Sophisten verbreitete die skeptische Ansicht über alle Volksclassen der griechischen Welt; aber auch in der Philosophie

fand er eine bleibende Stelle und wurde von großer Bedeutung, da er von ausgezeichneten Köpfen mit Verstand und Vorsicht vorgetragen, durch rhetorische Kraft und Schönheit im höchsten Grade angenehm gemacht, und durch sophistische Kunst gegen alle Angriffe wohl ausgerüstet und geschützt erschien, daher es den Bekennern der wahren Philosophie auch nicht wenig Mühe macht, diese skeptischen Sophisten zu widerlegen.

Weniger ausgebreitet, aber weit achtungswerther war in moralischer Hinsicht die Schule des Pyrrho. Pyrrho war nicht nur selbst ein Mann von dem unsträflichsten, tugendhaftesten Charakter und Wandel, sondern auch ein sehr strenger Moralist. Die bessere Moral hat er, wie die späteren Akademiker, wahrschəinlich dadurch mit seiner skeptischen Ansicht vereinbart, daß er behauptete, man müsse diese nie ins wirkliche Leben einführen, sondern hier ganz zuversichtlich den Ansprüchen des gesunden Verstandes und natürlichen Gefühles folgen. So sehr diese Behauptung auch für den individuellen sittlichen Werth des Pyrrho selbst spricht, so ist sie in wissenschaftlicher Hinsicht doch von gar keinem Gewichte und würde, als philosophische Ansicht überhaupt genommen, auch zu den widersprechendsten und verkehrtesten Resultaten führen. Denn mit welchen Gründen würde man, wenn sie einmal als allgemein geltend anerkannt würde, wohl denjenigen bestreiten, der einzig und allein den Empirismus zum herrschenden Princip seiner Handlungen machte? Wahrheinlich stellte Pyrrho zuerst das Princip der Unentschiedenheit auf; so nannten die Griechen nämlich jenen Gemüthszustand, wo man sein Urtheil zurückhalten und bei den unauflösbaren Widersprüchen, die in allen Dingen seyen, weder für, noch gegen eine Meinung sich entscheide. Es ward diese Unentschiedenheit als ein Ideal aufgestellt, dem man desto mehr sich nähere, jemehr man an philosophischer Denkart und Einsicht gewinne.

Die dritte Classe der Skeptiker bildeten die Stifter und Anhänger der neuern Akademie. Die ältern Platoniker blieben den Lehren ihres Meisters getreu, sehr bald aber entstanden in seiner Schule andere Meinungen und Ansichten, zu denen Plato

freilich durch die skeptische Form und Methode seiner Philosophie, die ihm als Angriffsmittel gegen die sophistische dreiste Entschiedenheit diente, den ersten Grund gelegt hatte. Die berühmtesten Skeptiker dieser akademischen Schule waren Krantor, Arkesilaos und Karneades. Auch sie wollten die skeptische Ansicht auf das wirkliche Leben nicht angewandt haben und stellten eine Moral auf, die nichts weniger als ganz verwerflich und größtentheils aus dem Plato und auch aus dem Aristoteles geschöpft war. Ueberhaupt beschränkten die Bessern unter ihnen ihren Skepticismus auf die Behauptung, daß es gar keine Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit in verschiedenen Graden gebe; einige unter ihnen trieben aber auch den Skepticismus bis zu seiner äußersten Höhe, so daß vorzüglich in dieser Schule die seltsame Streitfrage aufgeworfen wurde: Ob man wissen könne, daß es kein Wissen gebe? oder ob auch hierüber nichts Bestimmtes sich aussagen, und also selbst der Hauptgrundsatz des Skepticismus, nämlich die Unmöglichkeit des Wissens und der Erkenntniß, sich nicht behaupten lasse. Alle jene Skeptiker aber kamen darin überein, als höchste Stufe der Vollkommenheit des philosophischen Denkens jenes Ideal der Unentschiedenheit und des Zweifels aufzustellen.

Den Gorgias und seine Schule kennen wir nur aus unzugänglichen Bruchstücken und aus seinen Widerlegern. Für den Skepticismus des Pyrrho und seiner Schule ist nur eine Hauptquelle vorhanden, aber freilich aus spätern Zeiten, das Werk des Sextus Empiricus. Für die dritte Classe ist Cicero die Hauptquelle.

Der griechische Skepticismus hat das Eigenthümliche, daß er ganz rein und unvermischt war, und daß hier der Zweifel und die Skepsis bis auf die äußerste Grenze der Möglichkeit verfolgt wurde; weder hat es im Mittelalter und in der neuern Zeit einen so reinen Skepticismus, noch auch einen Philosophen gegeben, der alle Wahrheit und Erkenntniß so durchaus geleugnet und verworfen hätte.

Wenn nun der griechische Skepticismus in einer Reinheit, Consequenz und Vollendung erscheint, wie er sonst nirgends

sich vorfindet, so kann man ihn als den vollkommensten Repräsentanten dieser Gattung ansehen, deren Grundwesen und Charakter sich auch an ihm am vollkommensten darstellen und beurtheilen läßt; wir fügen also der von ihm gegebenen historischen Ansicht einige Hauptanmerkungen hinzu.

Die wahre Philosophie, weit entfernt, den Skepticismus ganz unbedingt zu verwerfen, erkennt in ihm vielmehr eine nothwendige Bedingung und Vorbereitung zur Philosophie selbst; nur gegen den uneingeschränkten, übertriebenen Gebrauch, den die eigentlichen Skeptiker von ihrer Skepsis machen, muß sie sich setzen, um diesen gehörig zu mäßigen, zu beschränken und auf seine ursprüngliche Bestimmung für den Zweck des Philosophirens überhaupt zurückzuführen suchen.

Ist die Voraussetzung richtig und begründet, daß die Philosophie nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Erkenntniß des Unendlichen enthalten solle, so wäre die Behauptung des Skeptikers, wenn sie sich blos darauf einschränkte, die Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit aller philosophischen Erkenntnisse, wie sie in der Wirklichkeit erscheinen, zu beweisen, keineswegs ganz irrig und grundlos, sondern müßte von jedem, der mit dem Wesen der Philosophie, ihrem natürlichen und nothwendigen Streben und der Geschichte ihrer Entwicklung gehörig bekannt ist, vollkommen zugegeben werden. Die philosophische Erkenntniß kann, eben weil ihr Gegenstand ein unendlicher ist, nie ganz erschöpft und vollendet werden. Es gibt keine durchaus vollkommene Philosophie, sondern nur eine stäts fortschreitende Annäherung zu derselben. Der Skeptiker hat also insofern ganz Recht, alle irdische Erkenntniß mangelhaft und unzulänglich zu finden.

Nur darin verfällt er in einen groben Irrthum, wenn er durch die Verschiedenheit und Meinung zu einer gänzlichen Unentschiedenheit im Denken und Urtheilen sich verführen läßt; es wäre dies gerade so, als wenn wir, weil wir nicht allmächtig sind, nun auch nicht handeln und wirken wollten. Auch muß man dem Skeptiker zugeben, daß die Skepsis, als Fähigkeit und Macht des Zweifels betrachtet, eine hohe und dabei sehr seltene Vortrefflich-

keit des menschlichen Geistes sey, er also im Ganzen Recht habe, sie als ein Ideal und eine Vollkommenheit des menschlichen Verstandes anzupreisen. Der Zweifel hängt mit der Wißbegier innigst zusammen und ist insofern der Anfang aller Philosophie. Wenige Menschen verstehen recht zu zweifeln, denn nur wenige sind von jener allumfassenden, nicht leichtbefriedigten, immer weiter strebenden, rastlosen, beharrlichen Wißbegier ergriffen, die den wahren Philosophen charakterisirt. Unter diesen wenigen zweifeln aber die meisten wieder nur einmal in ihrem Leben und beruhigen sich nachher, nicht weil sie volle Belehrung und Beruhigung erhalten haben, sondern weil ihre geistige Kraft ermattet und von dem Widerstand, den sie bei der Lösung so mancher Schwierigkeit gefunden hat, ermüdet und abgeschreckt in gänzliche Unthätigkeit versinkt. Bei dem wahren Philosophen dauert indessen der Zustand des Zweifels viel länger und kehrt auf jeder höhern Stufe der Erkenntniß in einer andern Gestalt zurück, indem ja eine vollkommene Befriedigung für die irdische Wißbegier nicht möglich, und in der irdischen Erkenntniß nicht erreichbar ist. Der Skepticismus aber als philosophisches System hat das Grundirrige und Verwerfliche, daß er einen Zustand, der seiner Natur nach nur ein vorübergehender und vorbereitender Gährungsproceß seyn kann, festhält und fixirt, und als die wahre Philosophie und höchste Weisheit aufstellt. Auf diese Weise hebt der eigentliche Skeptiker den Nutzen und Zweck des Zweifelns selbst völlig auf, indem dieses beharrlich gemacht und dadurch alles weitere Fortdenken natürlich abgeschnitten wird, da es doch die ursprüngliche wahre Bestimmung des Zweifels ist, das Denken stäts wach zu erhalten, immer wieder von neuem zu beleben und bei einem dauernden und steigenden Interesse zu unermüdetem, rastlosem Forschen aufzufordern; denn was ist der Zweifel wohl anders, als Bedürfniß einer sichern, fest begründeten, über allen Widerspruch erhabenen Erkenntniß, und Gefühl von dem Mangel und der Abwesenheit derselben. Der Skeptiker aber setzt an die Stelle des wahren, thätigen Zweifels, der zu immer weiter schreitendem Denken anreizt und zur

Lösung aller Räthsel, zur Erhellung der verborgensten Wahrheiten die geistigen Kräfte zur höchsten Anstrengung aufbietet, eine vollkommene Verzweiflung an der Möglichkeit einer endlichen Befriedigung jener edlen Wißbegier, die so tief in der menschlichen Natur gegründet ist. Diese Verzweiflung aber ist praktisch von dem schädlichsten Erfolge, indem sie den menschlichen Geist in seinem Streben nach Erkentniß aufhält, ihm alle Hoffnung, allen Muth raubt, woraus doch nur allein jene ausdauernde Kraft, jene unerschütterliche Beharrlichkeit herkommen kann, ohne welche es unmöglich ist, auf dem beschwerlichen und gefahrvollen Wege zur höchsten Vollendung durch alle Hindernisse sich durchzukämpfen.

Diese Verzweiflung ist aber auch theoretisch völlig unstatthaft. Die Unmöglichkeit der Erkenntniß hat noch kein Skeptiker dargethan und kann auch keiner erweisen, weil es etwas Widersprechendes ist, zu wissen, daß es durchaus unmöglich ist, etwas zu wissen. Denn steht der Grundsatz des Skepticismus fest: Es kann durchaus nichts gewußt und erkannt werden, so kann auch die Unmöglichkeit des Wissens nicht gewußt und erkannt werden. Somit widerspricht also der erste Grundsatz des Skepticismus sich selbst und hebt sich vollkommen auf.

Wenn aber der Skepticismus blos darauf eingeschränkt wird, die vollendete Philosophie und Erkenntniß der unendlichen Wahrheit als ein der irdischen Beschränktheit nie ganz erreichbares Ideal aufzustellen, so kann dies keinem gründlichen Widerspruch unterworfen seyn. Der gemäßigte und auf seine eigentliche Bestimmung zurückgeführte Skepticismus streitet gar nicht mit der wahren Philosophie, sondern ist vielmehr als der natürliche Anfang und ein integranter Theil derselben anzusehen.

Durchläuft man alle Perioden der philosophischen Geschichte, so findet man die wenigsten Skeptiker während des Mittelalters. Fast gar keine Spuren skeptischer Denkart finden sich bei den Philosophen dieser Zeit, man müßte denn etwa die Gewohnheit, über alle Gegenstände pro und contra zu disputiren,

für jede Behauptung vor der Entscheidung alle mögliche Gründe, Einwürfe, Zweifel und Gegengründe aufzusuchen, als eine Art Skepsis in Form und Methode ansehen wollen. Diese skeptische Disputirmethode ward vorzüglich durch Abälart aufgestellt und ist nachher während des ganzen Mittelalters üblich geblieben. Skeptiker von Profession aber und eine eigentliche skeptische Schule findet man nicht mehr im Mittelalter.

Nach dem Untergange der entarteten scholastischen Schule, wo mehrere große Reformatoren daran arbeiteten, die Philosophie aus ihrem großen Verfall emporzuheben und wiederherzustellen, entstanden auch wieder Skeptiker, aber freilich von einer ganz eigenen Art; denn ihr Zweck war nicht sowohl, wie jener der ältern Skeptiker, die Nichtigkeit aller angeblichen Erkenntniß und die Unmöglichkeit alles Wissens zu zeigen, oder eine gänzliche Unentschiedenheit im Urtheilen und Denken als das höchste Ideal der Verstandesvollkommenheit anzupreisen, sondern es waren diese Skeptiker vielmehr nur polemische Schriftsteller, d. h. solche, die gegen den schlechten, verderbten Zustand der damaligen Philosophie, die zu einem leeren, nichtigen Formelwesen, zu einem bloßen Schulgezänke, einer eiteln, zwecklosen Spielerei mit Worten und Begriffen und mancherlei künstlichen Spitzfindigkeiten herabgesunken war, ankämpften, diese mit allen möglichen Waffen bestritten und ihre Fehlerhaftigkeit und gänzliche Entartung klar und deutlich zu beweisen bemüht waren. Manche aber auch, und zwar die besten und ausgezeichnetsten, hatten noch den besondern Zweck, durch die Vorstellung der Unvollkommenheit des menschlichen Wissens und der unzähligen Widersprüche und Verirrungen, worin jede aus der bloßen Vernunft geschöpfte und auf diese begründete Philosophie sich nothwendig verwickelt, den menschlichen Geist von der dunkeln, betrügerischen, gefahrvollen Bahn irdischer Wißbegier zu dem höheren Lichte des Glaubens und der Offenbarung zu leiten, aus der Philosophie, der die Erkenntniß der höchsten Wahrheit durchaus versagt ist, zu der Religion zurückzuführen, die über alle Täuschung und allen Irrthum erhaben, im Besitze göttlicher Weisheit fest und unerschütterlich begründet ist, die allein alle

Zweifel lösen, alle Ungewißheit verscheuchen, die menschliche Wißbegier über die nothwendigsten und theuersten Gegenstände ihres Strebens vollkommen befriedigen, die verborgensten Tiefen ihres innern Wesens offenbaren und dessen Geheimnisse verkündigen kann. Dieser letzte Zweck zeigt sich auch unter den Neuern besonders in den Schriften Jacobi's. Skeptiker dieser Art gab es sehr viele von Anfange des sechszehnten Jahrhunderts an bis auf den eben genannten Schriftsteller. Da aber die angegebenen beiden Zwecke unter mancherlei Form und Modification auftraten, so darf man nicht vergessen, daß unter dem Namen Skeptiker in der neuern Philosophie Denker von den verschiedensten Meinungen und Ansichten begriffen werden. —

Zu den berühmtesten Skeptikern, die nur gegen die Vollkommenheit der Wissenschaften überhaupt polemisirten, gehören: Agrippa, Sanchez, Franz de la Mothe le Vayer; zu den religiösen Skeptikern gehören: der fromme Bischof Huet, auch ein Gegner gewissermaßen der cartesischen Philosophie, Hieronymus von Hirnhaim und der schon genannte Jacobi. Von diesen beiden Arten von Skeptikern müssen sorgfältig diejenigen unterschieden werden, die zugleich Empiriker sind; der bedeutendste unter diesen ist bei den Neuern David Hume. —

Dem Empirismus gemäß ist alle Wahrheit subjectiv; der Empirismus ist daher nach seiner Natur selbst skeptisch. Diese skeptische Seite des Empirismus hat Hume vorzüglich ausgebildet, der auch eben deswegen mehr den Empirikern als den eigentlichen Skeptikern beizuzählen ist.

Kritik des Materialismus.

Der Materialismus unterscheidet sich dadurch von dem Empirismus, daß er sich nicht auf die enge Sphäre der Erfahrung beschränkt, sondern die gesammte materielle Welt nach

ihrem ursprünglichen Zusammenhange und ihren Gesetzen zu begreifen und zu erklären sich getraut. Was also den Materialismus vor dem Empirismus auszeichnet, ist eine größere Kühnheit der Denkart, eine weit umfassendere, höher sich erhebende Ansicht, die aber nie hinlänglich bewährt und begründet worden ist. Keine Art von Philosophie beruht auf so ganz willkürlich ersonnenen, durchaus unerweislichen Hypothesen.

Der eigentlich sogenannte Materialismus gründet sich auf die Lehre von den Atomen oder einfachen Grundkörperchen, woraus alle Dinge zusammengesetzt und gebildet seyn sollen. Atom heißt wirklich ein untheilbares Körperchen. Der Erfinder dieses Systems war Leukippus, der Vollender desselben Demokritus, und derjenige, der es am meisten ausgebildet hat, Epikurus.

Es würde unnöthig seyn, gegen den Materialismus anzuführen, daß nach ihm weder Religion noch Sittlichkeit bestehen kann, indem die Denkart, die ihm zum Grunde liegt, durchaus unmoralisch und atheistisch ist; es bedarf auch dieser ernsthaften und abschreckenden Darstellung der gefährlichen, verderblichen Folgen dieses Systems nicht, um den besser Denkenden von seiner Schlechtheit und Vernunftlosigkeit zu überzeugen, indem schon die speculative Schwäche desselben vollkommen hinreicht, seine philosophische Ungültigkeit und Nichtigkeit zu erweisen.

Nicht zu erwähnen, daß noch kein Materialist je im Stande gewesen ist, den Geist aus den Körpern herzuleiten, so hat es den Anhängern dieses Systems auch nicht einmal gelingen wollen, das Entstehen der materiellen Welt aus ihren Atomen begreiflich zu machen; sie haben sich im Gegentheile bei dem Versuche, die Bildung der Körperwelt aus den Atomen zu erklären, jederzeit in die willkürlichsten, grundlosesten Erdichtungen und Voraussetzungen verloren. Dieses gilt auch schon von den ältesten Materialisten; sie nahmen neben den Atomen nichts an, als den leeren Raum, worin sich diese bewegen.

Sie mußten sich dieser Ansicht zufolge diesen leeren Raum als unendlich denken; daraus ergab sich nun eine höchst seltsame Folgerung: sie mochten nun nämlich unsere Welt auch noch so groß annehmen, so war dies gegen den unendlichen Raum

doch immer nur ein höchst unbedeutender Punkt, und man mußte also, um jenen auszufüllen, eine unendliche Menge verschiedener, ganz abgesonderter, neben einander existirender, unter sich in gar keiner Gemeinschaft stehender Welten statuiren. Diese Lehre, die allen griechischen Materialisten gemeinschaftlich war, mag als Beweis dienen, zu welchen sonderbaren Hypothesen dieses System führt. — Daß mit dem Materialismus keine andere Moral, als die des Eigennutzes und des sinnlichen Vergnügens vereinbar sey, leuchtet von selbst ein, indem hier, wo alles auf die materielle Welt beschränkt wird, jede höhere Beziehung natürlich wegfallen muß.

Historisch aber ist zu bemerken, daß die moralische Lehre des Epikur von der des Aristipp noch beträchtlich verschieden war. Beide stellten das sinnliche Vergnügen als das höchste Gut und das letzte Ziel aller menschlichen Bestrebung dar, Aristipp aber verstand darunter das positive körperliche Vergnügen, die eigentliche Sinnenlust, in Reiz und Bewegung. — Epikur setzte das Ideal eines vollkommenen Lebens in jenen Zustand von Behaglichkeit und Ruhe, wo die Seele, weder durch Schmerz und Unlust zerrüttet und gestört, noch auch durch starke, dringende Affecte allzu heftig bewegt, in jenen Grad von Selbstgenügsamkeit versinkt, wo sie nichts mehr wünscht und begehrt, und also beglückt ist. Diese letzte Ansicht ist der Moral weit günstiger, als jene des Aristipp, indem sie sich mit einer strengen Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen durch den Verstand und die höhere Selbstthätigkeit des Gemüthes gut verträgt. Aber freilich war der letzte Endzweck alles Denkens und Handels denn immer doch der eigene Vortheil — das Vergnügen. In der neuern Zeit hat es dem Materialismus nicht an Bekennern und Anhängern gefehlt. Dergleichen waren im siebenzehnten Jahrhundert Gassendi und Hobbes, besonders aber eine große Anzahl Physiker, vorzüglich in Frankreich.

Das oben erwähnte atomistische System ist der eigentliche Materialismus im strengsten Sinne; aber auch jede andere Naturphilosophie, in welcher die körperlichen Grundkräfte und Gesetze als unabhängig, für sich bestehend, als das Erste, als

das Höchste, als die Urquelle alles Seyns und aller Thätigkeit angenommen werden, ist gleichfalls als materialistisch anzusehen, so wie die Behauptung, daß die Seele nur eine Wirkung körperlicher Organisation sei, durch das Zusammentreffen materieller Kräfte und Elemente einzig und allein erzeugt werde. Es trete nun diese Meinung unter einer Form und Gestalt auf, welche es immer seyn möge. Anhänger dieser Lehre finden sich unter den neuern Physikern eine große Anzahl; der berühmteste ist Priestley.

Von der höhern intellectuellen Philosophie.

Will man das Verhältniß der eben erwähnten Systeme zu der Philosophie überhaupt bestimmen und ihnen die Stelle anweisen, die sie in dem Ganzen des menschlichen Wissens einnehmen, so muß man sie als die untersten, niedrigsten Arten ansehen, indem sie sich doch einzig und allein auf das Gebiet der Erfahrung oder der Sinnenwelt beschränken und zu einer höhern geistigen Ansicht sich nicht erheben; da hingegen die intellectuelle Philosophie über den engen, niedern Kreis materieller Erscheinungen ihre Nachforschungen zu der übersinnlichen, geistigen Welt, zu dem erstem Urquell aller Dinge, dem unendlichen göttlichen Wesen selbst hinlenkt, und die unsern irdischen Augen verborgenen Tiefen und Geheimnisse zu enthüllen strebt.

Zwischen diesen zwei Arten der Philosophie, der niedrigen und höheren, intellectuellen, scheint der Skepticismus in der Mitte zu stehen; indem er eben so gut aus der einen, wie aus der andern entspringen kann. Insofern aber doch das Gebiet der Erfahrung und der sinnlichen Welt die Grundquelle aller Zweifel, Widersprüche und Irrthümer ist, und der Skepticismus auch leicht ohne jenen höhern Schwung des Geistes sich

denken läßt, der zur intellectuellen Philosophie erfordert wird, so kann der Skepticismus mit größerem Rechte und Grund zu der niederen Art von Philosophie gerechnet werden. —

Die intellectuelle Philosophie, die über die beschränkte Sphäre der Erfahrung, der Sinnenwelt und der Endlichkeit zur unsichtbaren, überirdischen, unendlichen Welt sich erhebt, setzt natürlich eine ungewöhnliche Kraft und Stärke des Geistes voraus.

Der allgemeine Gegensatz zwischen der intellectuellen, auf die übersinnliche, geistige, und der niedern, auf die sinnliche, materielle Welt gerichteten Philosophie spricht sich selbst so bestimmt und deutlich aus, daß es wohl keiner nähern Anführung und Erklärung bedarf. — Weit wichtiger hingegen und nothwendiger ist es, die bessern Arten, worin die höhere Philosophie zerfällt, sorgfältig zu unterscheiden und genauer zu characterisiren. Dies wird um so mehr erfordert, da die Hauptsysteme der intellectuellen Philosophie, ohngeachtet ihrer wesentlichen innern Verschiedenheit, doch so viel Gemeinschaftliches und Aehnliches haben, von der gemeinen Denkart gleichweit entfernt sind, und dann auch, weil mehrere Philosophien, um die Unvollkommenheiten zu vermeiden, denen jedes einzelne System unterliegt, mehrmals versucht haben, eine mittlere Ansicht aufzustellen, in der alle andern sich auflösen, oder die wenigstens das Vortrefflichste und Ausgemaltste aus ihnen auffassen sollte.

Die erste Art der höhern Philosophie, die der Gegenstand unserer Untersuchung seyn wird, ist das System des Realismus.

Von dem System des Realismus.

Es beruht dieses System auf der Behauptung und Annahme eines einzigen, nothwendigen, allumfassenden, unveränderlichen, unendlichen Wesens, dessen Erkenntniß nicht in der Erfahrung, nicht aus sinnlichen Eindrücken und Wahrnehmungen

geschöpft, sondern einzig und allein durch die reine Vernunft erlangt werden könne, welche Erkenntniß durch die reine Vernunft das einzige unmittelbare und vollkommen Gewisse sey. — Es ist diese Denkart der empirischen und materialistischen schnurgrade entgegengesetzt.

Die große Mannichfaltigkeit, Verschiedenheit und Veränderlichkeit, die in den Erscheinungen der Außenwelt sich offenbart, ist nach dieser Ansicht nur leerer Schein, nur Täuschung und Irrthum, gemäß der Voraussetzung nämlich, daß Alles nur Eines sey, durchaus unveränderlich und nothwendig, ohne Wechsel in sich verharrend.

Durch seine Erhabenheit über die gemeine, beschränkte Vorstellungsart und das preiswürdige Streben nach der Ergreifung des höchsten, unendlichen Gegenstandes behauptet dieses System allerdings eine auszeichnende, ehrenvolle Stelle, allein es ist nichts desto weniger eine höchst verkehrte und gefährliche Denkart nicht nur in moralischer und religiöser, sondern auch in speculativer Hinsicht; denn sie ist vollkommen pantheistisch, d. h. der Unterschied zwischen der Gottheit und der Welt oder der Natur wird durch sie gänzlich aufgehoben; beides ist nach ihr nur Eins und dieses Eine ist Alles.

Unter den ältern Philosophen bekannten zu dieser Secte sich zuerst die eleatische Schule; Stifter von dieser war Xenophanes, — Vollender die beiden Freunde Parmenides und Zeno der ältere; sie trugen den Pantheismus in seiner höchsten Strenge vor und leugneten den leeren Raum und die Bewegung.

Parmenides, einer der größten Denker in dieser Schule, theilte seine Philosophie in zwei ganz verschiedene Theile, in die Philosophie nach der Wahrheit, welche sich auf die Anerkennung der absoluten Einheit und Unveränderlichkeit des Weltganzen gründete, und in die Philosophie nach der Meinung oder dem Schein, welchen die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der äußern Erscheinungen annehme; eine Ansicht, die freilich nur durch Täuschung und Irrthum hervorgebracht werde, aber durch ihre Angemessenheit zu der beschränkten, menschlichen

Vorstellungsart so allgemein verbreitet und anerkannt, so sehr in das praktische Leben verwebt sey, daß es unmöglich werde, sich ganz von ihr loszureißen.

Zeno beeiferte sich diese Lehre, welche Parmenides poetisch vorgetragen hatte, gegen alle entgegenstehenden Meinungen polemisch zu begründen; er wählte dazu die dialogische Form. Durch diese Methode ward Zeno, da er alle Grundsätze der Erfahrung und allgemeinen Denkart umzustoßen bemüht war, eine große Stütze des Skepticismus, und wenn man ihn gleich mit Unrecht zu den eigentlichen Skeptikern zählen würde, so hat er doch allerdings dem Skepticismus die gehaltvollsten und scharfsinnigsten Gründe an die Hand gegeben und ihn mit den kräftigsten, treffendsten Waffen ausgerüstet.

Unter den späteren Schulen hat die megarische oder eristische, eine von den kleinern sokratischen Schulen, die eleatischen Grundsätze wieder erneuert, auch die Philosophie der Stoiker nähert sich dieser Denkart am meisten, doch darf man hier keine vollkommene Aehnlichkeit annehmen, indem die Stoiker mehr Synkretisten waren, die mit dem Pantheismus und Fatalismus im einzelnen viele den platonischen und aristotelischen ähnliche Lehren verbanden.

Fatalistisch ist das System des Realismus, weil es das eine Grundwesen als durchaus beharrlich und unveränderlich setzt, folglich alles in der Welt als nothwendig und unabänderlich begründet annimmt, wobei dann natürlich keine Freiheit statt finden kann.

Derjenige Philosoph unter den neuern, welcher das System des Realismus am strengsten und wissenschaftlichsten ausgeführt hat, ist Spinoza; er kann billig als der Repräsentant der ganzen Gattung angesehen werden, nicht nur in Hinsicht der systematischen Vollendung, der wissenschaftlichen Bestimmung und Klarheit, des großen Aufwandes von Tiefsinn und genialischer Kraft, sondern auch, weil er mit seinem System die vortrefflichste Moral verbunden hat, die nur immer mit ihm vereinbar ist. Aber auch unter den religiösen Secten, der asiatischen Nationen besonders, haben viele sich zu dem Pantheismus

bekannt, und einige ihn bis zu seiner schärfsten Spitze, selbst in praktischer Hinsicht, hinaufgetrieben.

Spinoza ging zunächst von der Lehre des Descartes aus, welche Geist und Körper streng unterschied. Auf diese dualistische Ansicht gründete sich zuerst seine Philosophie, wenn er gleich oft beträchtlich davon abwich. Spinoza leugnete zwar diesen Unterschied, indem er behauptete, ein und dasselbe Wesen sei zugleich Idee und auch Körper, und erscheine nur verschieden nach dem Standpunkte, von welchem man es betrachte.

Aber ungeachtet dieses absoluten Leugnens ließ er diese Verschiedenheit denn doch bestehen, und nahm zwei ewige, sich stets parallellaufende Attribute der Gottheit an, erklärte jedoch die relative Verschiedenheit zwischen Idee und Körper, so wie ihre gegenseitige Wirkung gar nicht, sondern leugnete nur den Unterschied derselben. Auch gab er keine Gründe an, warum er der Gottheit nur zwei Attribute beilege, da ihr nach seinem Systeme eigentlich unendlich viele Attribute zukommen müßten.

Durch diesen inconsequenten Dualismus schließt seine Philosophie sich am nächsten an die empiristische Ansicht an; und dies ist ein Hauptgrund, warum das realistische System gerade in seiner Darstellung geeignet ist, viele Anhänger und Bekenner zu finden. — Unter den Anhängern Spinoza's in der neuern Zeit sind Lessing und Schelling besonders merkwürdig. — Mit großen Unrecht aber beschuldigt man Leibnitz des Realismus wegen der scheinbaren Aehnlichkeit seiner Lehre von der prästabilirten Harmonie (d. i. der Lehre von der durch Gott vorherbestimmten, festen und innigen Harmonie zwischen Geist und Körper) mit jener spinozistischen von den beiden göttlichen Attributen. — Bei Leibnitz aber ist diese Uebereinstimmung keine absolute Nothwendigkeit, sondern sie ist einzig und allein durch die Willkür der Gottheit zu Stande gekommen. Dann sind auch die Körper bei Leibnitz nicht eigentlich wahre Körper, sondern ein Chaos unentwickelter, geistiger Kräfte oder Monaden, welches gerade durch diese Unvollkommenheit und Verworrenheit als körperlich erscheint.

Dieses allein ist hinreichend zu beweisen, daß Leibnitz nicht

als Anhänger des Spinozismus zu betrachten ist, und daß die prästabilirte Harmonie, die übrigens gar nicht zu Leibnitzens glücklichsten Hypothesen gehört, mit Spinoza's Lehren nicht verwechselt werden kann. Das System des Realismus hat bei einigen religiösen Secten sich in einer ganz eigenthümlichen Gestalt offenbart und höchst sonderbare Erscheinungen hervorgebracht. Viele der asiatischen Büßer oder Asceten, besonders indischen Ursprungs, gingen in ihrem Streben nach Wiedervereinigung mit der Gottheit von dem Grundsatze aus, daß alles außer diesem einen höchsten Wesen durchaus leer und nichtig sey, daß nur in der Vereinigung mit ihm die höchste Realität und das wahre Leben entstehen könne; der Mensch also, der aus dem eiteln, trugvollen, nichtigen Schein-Daseyn dieses irdischen Lebens zu dem Urquell alles wahren Seyns und Lebens sich erheben wolle, müsse damit anfangen, durch eine freiwillige, vollkommene Vernichtung des eigenen Selbst und aller individuellen, sowohl sinnlichen, als geistigen Eigenschaften und Kräfte die Scheidewand zu zerstören, die ihn von der Gottheit trennt und entfernt. Daher auch bei diesen Büßern die zügellose Selbstzerstörungswuth, die zu der besonnensten Grausamkeit in Erfindung mannichfaltiger Leibes- und Seelenqualen sie hinreißt und einen Zustand veranlaßt, der nichts geringeres als ein langsamer Selbstmord ist.

Auch auf die christliche Ascetik der ersten Jahrhunderte scheint diese Ansicht großen Einfluß gehabt zu haben, der aber endlich durch mehrere Väter der römischen Kirche, besonders den h. Benedict, beschränkt und gemildert wurde, die an die Stelle jenes selbstzerstörenden Büßungszustandes ein wahres beschauliches Leben als Ideal des nach geistiger Vollkommenheit strebenden Christen aufstellten.

Wir haben dies blos in der Absicht angeführt, um zu zeigen, wie diese Art religiöser Schwärmerei meistens auf einem bald deutlich, bald dunkel gedachten Pantheismus beruht, und eigentlich muß man bekennen, daß es bei der realistischen oder pantheistischen Ansicht weit consequenter ist, sich dieser religiösen Schwärmerei zu ergeben, als die Philosophie wissenschaft-

sich zu construiren. Denn nach jenem System ist ja alle Weisheit in dem einzigen Grundbegriffe des ewigen, unveränderlichen, unendlichen Wesens enthalten; dieser einzige Grundbegriff umfaßt alles mögliche Wissen und Erkennen, und zwar so, daß alles weitere Entwickeln, Ausbilden und Mittheilen dieser einen Urwahrheit als zwecklos und überflüssig erkannt werden muß, und aller Aufwand an Thätigkeit und Kraft, den der Mensch in diesem nichtigen Bestreben verschwendet, weit eher der wirklichen praktischen Erreichung und Realisirung jenes höchsten Zieles darzubringen wäre.

Der Realist trennt das Endliche und Unendliche durchaus, leugnet aber die Realität des erstern. Tugend und Vollkommenheit ist für ihn nichts anders, als die höchste einzig wahre Realität. Zu dieser kann der Mensch nur gelangen durch Vernichtung des täuschenden Scheins von Endlichkeit, der uns in diesem Leben von allen Seiten umfängt, uns in einem ewigen Kreise von Irrthümern herumführt und allem Denken und Thun die verkehrte zwecklose Richtung gibt. — Unter jener Endlichkeit aber, deren Vernichtung der Realist fordert, ist auch unsere geistige Kraft und unser Verstand in seiner jetzigen sinnlichen Form mit einbegriffen. Es ist sehr begreiflich, wie eine Philosophie, die von dem Unendlichen und der höchsten Realität nur einen negativen Begriff hat, die Wiedervereinigung mit diesem einzig wahren und wirklichen Wesen auch nur auf eine negative Art zu bewerkstelligen suchen wird, ein Wahn, dessen praktische Realisirung die schrecklichsten Folgen nach sich ziehen und den Denker, der sich ihm hingibt, endlich in einen bodenlosen Abgrund von Leerheit und Nichtigkeit führen muß; daher man denn auch den äußersten Grad dieser philosophischen Verirrung mit Recht Nihilismus genannt hat; wie denn wirklich eine Secte in China geradezu behauptet, der Ursprung und das Ende aller Dinge sei das Nichts, — dieses sei das höchste, vollkommenste Wesen. Ob man diese Irrlehre des Atheismus beschuldigen könne, wäre noch in Zweifel zu ziehen. Im wesentlichen ist sie freilich nicht davon verschieden, aber streng genommen doch nur die schärfste Spitze pantheistischer

Verirrung. Es muß für die philosophische Betrachtung der Geschichte des menschlichen Geistes höchst zweckmäßig und lehrreich seyn, jene zahllosen, so gefährlichen und abschreckenden Irrthümer kennen zu lernen, zu denen der Realismus nothwendig hinführt, und die wir auch überall, wo diese Ansicht als philosophische Denkart herrschend erscheint, in ihrer scheußlichsten Gestalt auftreten sehen. Leider! gab es in allen Zeitaltern Philosophen und selbst Theologen, die das Gefährliche dieses Systems bei weitem nicht in allen seinen Folgen und Wirkungen einsahen und ihm in dem Gebiete der höhern Philosophie nur allzuviel Spielraum gestatteten; so daß die realistischen Ideen hier unter mancherlei Formen und Gestalten so allgemein verbreitet, so tief und fest gewurzelt und in alle Ansichten verwickelt und verwebt sind, daß man sie als das eigentliche Grundübel der höhern Philosophie ansehen kann.

Der Uebergang von dem gewöhnlichen, philosophischen Realismus zu jenem gefährlichen Extrem pantheistischer Denkart ist sehr leicht zu zeigen; legt man nämlich dem Unendlichen nur lauter negative Bestimmungen bei, so muß der ganze Begriff sich ja zuletzt in nichts auflösen. Das gänzlich negative Ansehen des Unendlichen ist denn auch der nicht zu hebende Grundfehler des Realismus.

Die Grundlosigkeit des Realismus, so wie wir ihn bisher characterisirt haben, beruht übrigens auf der philosophischen Anwendung des Begriffes der beharrlichen Substanz, welcher Begriff doch nur praktische Gültigkeit, aber durchaus keinen speculativen Gehalt hat und auf der höchst willkürlichen, ungültigen, absoluten Trennung des Endlichen und Unendlichen beruht.

Beide Voraussetzungen hat der Realist mit dem Empiriker gemein, nur macht er einen andern Gebrauch davon, oder ergreift vielmehr denselben Irrthum von der entgegengesetzten Seite. Der Empiriker hält sich ganz und einzig an das Endliche, leugnet das Unendliche, oder verwirft doch die Erforschung desselben als unstatthaft und zwecklos. — Der Realist glaubt das Unendliche in der höchsten Realität und Wahrheit ergriffen zu haben, und verwirft nun eben so unbedingt alles

Endliche und Sinnliche als gehaltlosen, nichtigen Schein, als Irrthum und Betrug.

Die vollkommene Negativität der realistischen Ansicht ist denn auch der Grund, warum sie streng genommen nie zu einem Systeme sich entwickeln kann. Daß diese Behauptung gegründet sey, wird in der philosophischen Geschichte durch das Beispiel der strengsten und vollendetsten Realisten, des Parmenides und des ältern Zeno, hinlänglich bestättigt. Der erste, welcher die Hauptideen des Systems positiv darstellen wollte, versuchte es in einem allegorischen Lehrgedichte, verließ also ganz die philosophische Form und Methode. Zeno aber versuchte, wie schon früher bemerkt wurde, den Hauptgrundsatz der realistischen Denkart nur polemisch zu begründen, durch Widerlegung aller entgegenstehenden Meinungen und Begriffe, so daß seine Darstellung nichts weniger als systematisch war und seyn konnte, ja er selbst für einen Skeptiker gehalten wurde.

Ein System kann in der realistischen Denkart nur dadurch zu Stande kommen, daß man auf strenge Consequenz Verzicht thut, der Grundidee einigermaßen untreu wird und zu dem ganz negativen Begriffe der absoluten Einheit weitere positive Bestimmungen hinzufügt, die entweder aus andern philosophischen Systemen oder aus der gemeinen Ansicht entliehen sind; dadurch entsteht dann der Schein, als wenn die Mannichfaltigkeit und Fülle nicht ganz aufgehoben und ausgeschlossen, sondern als in der Einheit einbegriffen gesetzt würde; denn nichts wird der Realist weniger zugeben wollen, als daß sein Begriff des Unendlichen ein durchaus negativer sey. So lang aber sein Princip von der absoluten Einheit und Unveränderlichkeit des unendlichen Wesens stehen bleibt, werden auch die künstlichsten und scharfsinnigsten Versuche, jene Negativität zu heben, keinen befriedigenden Erfolg haben.

Diese Bemerkung trifft auch vorzüglich den Spinoza. Daß der Gottheit nur zwei Attribute — Geist und Körper — beigelegt werden, ist aus der gemeinen Denkart genommen und nach dieser vollkommen richtig, nach seinem eigenen Systeme aber durchaus inconsequent und unstatthaft. Denn wollte er sich streng an

diese binden, so müßte er der Gottheit eine unendliche Anzahl solcher ewigen Attribute beilegen, und da er einmal dem Menschen die Fähigkeit zugesteht, die Gottheit zu erkennen, so müßte in dem menschlichen Geiste eine, wenn gleich unvollkommene, Vorstellung oder doch mindestens eine Ahndung vorgefunden werden von noch ganz andern Attributen des göttlichen Wesens, als den beiden genannten. Nun läßt sich aber im menschlichen Verstande gar keine Spur einer andern Vorstellungsart antreffen, als eben jene der ideellen geistigen und der materiellen sinnlichen Welt. Warum es aber nur diese beiden Welten gibt, oder in Spinoza's Sprache zu reden, warum der Gottheit nur gerade diese beiden Attribute zukommen, das ist er ganz unfähig, aus seinem Begriffe des unendlichen Wesens abzuleiten.

Was dem Realismus eine so verführerische Gewalt gibt und einen so großen Anschein von speculativer Gewißheit, mag folgende Bemerkung klar machen.

Der negative Begriff des Unendlichen führt eben darum, weil er ein blos negativer Begriff ist, die höchste absoluteste Evidenz, ja eine intensiv dem Grade nach unendliche Gewißheit mit sich. Durch eine leichte Täuschung wird nun diese Evidenz und Gewißheit des negativen Grundbegriffs auch auf die positiven Bestimmungen übertragen, die eigentlich nicht dazu gehören, aber durch sophistische Kunst leicht damit verknüpft werden können, indem es bei der ewigen Beweglichkeit des Geistes doch einmal unmöglich ist, daß man gar nichts anders denken sollte, als diesen einen Gedanken der absoluten Einheit des Unendlichen, und der Mensch, so lange nur irgend ein Princip von höherem Leben sich äußert, sein Denken nicht auf einen Punkt beharrlich beschränken kann, sondern durch die Mannichfaltigkeit der Elemente seines Wesens selbst gezwungen seyn wird, eine unendliche Fülle von Gedanken und Ideen zu erzeugen und zu bilden und an jenen Urgedanken anzuschließen. Wollte aber der consequente Realist seiner Ansicht ganz getreu bleiben und diese bis zu ihrer äußersten Höhe verfolgen, so würde jene leibliche und geistige Selbstvernichtung der indischen

Asceten das natürlichste Resultat seyn; indem durch diese alles Denken nur auf die einzige Vorstellung der unendlichen Einheit beschränkt, durch freiwillige Zerrüttung aller geistigen Kräfte und Thätigkeiten alle andern Gedanken unterdrückt und vertilgt würden. —

System der Emanation.

System der Emanation heißt die Lehre, daß alle Wesen aus dem Schooße der unendlichen Gottheit sich entwickelt haben, aus dieser ausgeflossen und nach bestimmten Perioden auch wieder in diese zurückzukehren fähig sind.

Man nennt diese Philosophie auch wohl die orientalische, weil sie vorzüglich bei den orientalischen Völkern geblüht hat, und ihr Ursprung in Indien war. Zwar erhielt sie, wie wir weiter sehen werden, auch bei den europäischen Nationen vielen Einfluß, aber erst aus Asien her ist sie zu diesen gekommen; dort war doch immer ihr Hauptsitz und ihre Urquelle.

Man nennt dieses System auch wohl Mysticismus; eine Benennung, welche den Geist desselben richtig bezeichnet, indem es ein Hauptmerkmal von ihm ist, alle Erkenntniß der Gottheit aus übernatürlicher Offenbarung oder übersinnlicher Anschauung herzuleiten; da hingegen der Realismus von solcher übernatürlichen Erkenntnißquelle nichts wissen will, und sich einzig und allein auf eine vorgebliche Vernunft-Erkenntniß gründet.

Nur muß man von dem wahrhaft speculativen Mysticismus mancherlei andere religiöse Schwärmerei unterscheiden, die blos subjectiv ist und nur auf das Gefühl sich bezieht, ohne allen speculativen Gehalt und Werth.

Diese letzte Art des gemeinen nicht speculativen Mysticismus könnte man durch den Namen Pietismus von jenem höhern unterscheiden. Das System der Emanation oder des speculativen Mysticismus hat also vorzüglich geblüht bei den In-

diern und andern orientalischen Nationen, also wahrscheinlich auch bei den Aegyptern, Persern und endlich bei den Hebräern*). Auch bei den Griechen fand es Eingang; hier ward es, obwohl nicht ohne große Abänderung, zuerst in der Schule des Pythagoras aufgenommen; später offenbarte es auch in Plato's Lehre seinen Einfluß, bis es zuletzt durch die alexandrinischen und neuplatonischen Philosophen seine vorzüglichste Ausbildung und Vollendung erhielt. Zu den letzten gehören, außer Philo und Josephus, Porphyrius, Jamblichus und besonders Plotin. Auch kann man noch die christlichen Gnostiker zu den Anhängern dieser Denkart rechnen. Zwar werden unter dem Namen Gnostiker Secten von sehr verschiedenen Ansichten und Meinungen zusammengefaßt, allein in der Hauptsache neigen sie sich doch mehr oder weniger alle zu dem Emanationssysteme. Das Wort Gnostiker kommt her von dem griechischen γνῶσις, Erkenntniß. In dem conventionellen Sinne der spätern griechischen Philosophen aber heißt es lediglich übernatürliche Erkenntniß, entweder aus Offenbarung oder übersinnlicher Anschauung.

Zu den Gnostikern besserer Art gehören Origenes, Clemens von Alexandrien 2c. 2c. Manche Ausleger älterer und neuerer Zeit haben wohl mit Unrecht geglaubt, diese Philosophie auch in den Schriften des alten Testaments und namentlich in der mosaischen Schöpfungsgeschichte zu finden, weswegen man ihnen auch den Namen mosaische Philosophen gab. Reuchlin und Picus von Mirandola gehören zu ihnen.

Es ist das Emanationssystem nicht eigentlich pantheistisch zu nennen, denn obgleich die Dinge nach demselben nicht aus einem ursprünglich vorhandenen Stoffe von der Gottheit nur gebildet oder aus dem Nichts geschaffen, sondern aus ihr selbst, ihrem Wesen nach, herflossen und ausgingen, so wird denn doch die Gottheit und die Welt strenge unterschieden.

Fatalistisch aber ist diese Denkart durchaus, indem kein hinlänglicher Grund oder Zweck angegeben wird, der das Ausfließen der Natur und aller erschaffenen Dinge aus Gott er-

*) Bei den Hebräern sind Philo und Josephus Philosophen dieser Art.

klären könnte, da die Welt so mangelhaft und unvollkommen ist, die Gottheit selbst aber als der Inbegriff aller Vollkommenheit ja nichts außer sich bedürfte. — Hier muß also das Daseyn überhaupt, die Natur und die Welt für ein Unglück gehalten werden, indem sie gar nichts anders, als ein Herabsinken von der göttlichen Vollkommenheit sind. — Darin offenbart sich also schon ein großer Unterschied des speculativen Mysticismus und des Realismus. Nach diesem gibt es durchaus nur ein einziges, absolut nothwendiges, reelles, allervollkommenstes Wesen, in dem alle Verschiedenheit, alle Absonderung und Trennung gänzlich wegfällt, alles in die eine höchste Realität sich auflöst und außer dem alleinigen göttlichen Seyn kein anderes möglich ist. Hier kann also auch weder Böses, noch Uebel, noch Unvollkommenheit statt finden, denn alles wahrhaft Wirkliche ist ja eines und dasselbe, gleich nothwendig und absolut, wie die Gottheit, von der es ja weder gesondert, noch verschieden, sondern mit ihr vollkommen eines, ja nichts anders wie sie selbst ist. Das Uebel und die Unvollkommenheit beruht nur auf dem sinnlichen Schein, auf Täuschung und Irrthum.

Ganz anders erklärt sich aber diesen Punkt der speculative Mysticismus. Er behauptet geradezu, die ganze geschaffene Welt, ihr Daseyn überhaupt, so wie jenes der in ihr existirenden Wesen sei ein Unglück und ein Uebel, und alles Seyn, was nicht in Gott, der Urquelle und dem Inbegriff aller Vollkommenheit und Seligkeit, sondern außer ihm, von ihm getrennt sich befinde, schon durch diese Entfernung in einem Zustande der höchsten Unvollkommenheit und Erniedrigung sey. Weil aber nun kein hinreichender Grund und Zweck angegeben werden kann für den Ursprung der Welt, welche weiter nichts ist, als eine Verschlimmerung, ein Herabsinken und Entarten der göttlichen Vollkommenheit, so ist unvermeidlich hier stillschweigend ein Schicksal, eine unabänderliche, unerklärbare, dunkle Nothwendigkeit vorauszusetzen, deren Macht die verständige, vollkommene Gottheit unterworfen und von ihr genöthigt wird, von ihrer ursprünglichen Vollkommenheit abzuweichen und herabzusinken.

Die unterscheidenden Merkmale des speculativen Mysticismus oder der ältern orientalischen Philosophie sind folgende:

a. Die schon erörterte Lehre von dem Ursprunge aller Dinge aus Gott durch Emanation.

b. Die Lehre von der übernatürlichen Erkenntnißquelle durch Offenbarung oder übersinnliche Anschauung; hiervon unterscheidet man noch besonders die Lehre von der übersinnlichen Erinnerung, obgleich auch diese zu diesem Systeme gehört; waren nämlich alle Seelen ursprünglich mit der Gottheit vereinigt, so kann diese Präexistenz für die mit Bewußtseyn begabten Wesen nicht ganz verloren gehen. Sey nach dem Herausgehen aus der Gottheit die Entfernung dieser vernünftigen Wesen von ihrem Ursprunge auch noch so groß, mögen sie auch noch so tief in Unvollkommenheit, Beschränkheit, Irrthum und Dunkelheit versunken seyn, — einige Spuren jenes ehemaligen Zustandes müssen denn doch zurückbleiben, deren Erinnerung wiedererwachen und erregt werden kann. Aus dergleichen Erinnerungen jenes nämlichen vollkommenen Zustandes werden nun alle jene Begriffe und Ideen des Menschen befriedigend hergeleitet, welche aus den sinnlichen Eindrücken, Empfindungen und Wahrnehmungen der gemeinen Wirklichkeit des gegenwärtigen Lebens nicht zu erklären sind.

c. Eine dritte Grundlehre dieses Systems, oder doch eine genau mit ihm zusammenhängende und natürlich aus ihm folgende ist die Metempsychose oder die Lehre von der Seelenwanderung, welche nicht nur bei allen indischen Secten, sondern auch in der Schule des Pythagoras, des Plato und der Neuplatoniker adoptirt war.

Mit der Idee der Emanation oder des Ausfließens aller Wesen aus der Gottheit ist die Idee von einer unendlichen Rückkehr und Wiedervereinigung mit der Gottheit natürlich verbunden. Es betrachtet nämlich dieses System, wie schon gesagt worden, das Daseyn der Welt, welches blos durch ein Heraustreten und Herabsinken aus der Gottheit entstand, allein seiner Entfernung von der Urquelle und dem Inbegriffe aller Vollkomheit wegen, als ein großes Uebel, und das letzte, höchste Ziel

aller erschaffenen Wesen kann nur darin gesetzt werden, daß sie als solche, d. h. als einzelne, besondere, für sich und von dem Unendlichen getrennt existirende Wesen dazuseyn aufhören und wieder in dieses zurückkehren, um an dem einzig wahren, vollkommenen, göttlichen Seyn und Leben wieder Theil zu nehmen. So wie nun aber die Emanation aus der Gottheit durch periodische Entwicklung geschah, so muß dies auch bei der Rückkehr wieder stattfinden; die Seele kann aus ihrem tiefen Verfall und jenem Zustand der Erniedrigung und Unvollkommenheit, worin sie herabgesunken ist, nicht auf einmal und unmittelbar sich wieder mit der Gottheit vereinigen, sondern sie kann nur durch eine steigende Läuterung und Veredlung, von einer höhern Stufe zur andern, sich allmälig diesem Ziele nähern, indem sie immer reinere Hüllen annimmt, in vollkommene Formen übergeht.

Da nach diesem Systeme alle Wesen aus der Gottheit hervorgegangen und ausgeschlossen sind, so enthält auch jedes von ihnen das göttliche Wesen, aber freilich durch die äußerliche, körperliche Hülle beschränkt, verdunkelt und entstellt. Wo aber nun diese Hülle des göttlichen Wesens ganz unwürdig schien, da erklärte man dies als einen Zustand von Strafe, indem die an so niedrige, schlechte Formen gefesselten Seelen in einem frühern Zustande durch eigenes Verschulden sich diese Herabwürdigung zugezogen hatten.

Man muß überhaupt die Metempsychose nicht blos als eine metaphysische, sondern so wie die Aeltern sie sich dachten, vielmehr als eine moralische Lehre ansehen; dieses steht auch genau im Zusammenhange mit der vierten Grundlehre des Systems, oder eigentlichen Ansicht desselben von dem moralischen Uebel.

Es war, wie schon mehrmal gedacht worden, die ganze erschaffene sinnliche Welt ganz unvollkommen und moralisch bös. Das letzte einzige Ziel aber für alle freie Wesen, sich aus dieser Erniedrigung wieder empor zu arbeiten, sich von dem moralischen Verderbnisse, womit sie überall umgeben sind, immer mehr und mehr zu reinigen und so endlich in einen Zustand höherer Veredlung und Vollendung der Wiedervereinigung mit der

Gottheit würdig zu werden. Eine sehr strenge, erhabene Moral war nicht nur in der indischen und orientalischen, sondern auch in der pythagoräischen und platonischen Philosophie vorherrschend. Besonders zeichneten die Schulen der letzten sich dadurch bei den Griechen aus, deren Volksreligion so hohe intellectuelle Ansichten und Grundsätze sonst durchaus fremd waren. —

Bemerkungen über den Werth des speculativen Mysticismus.

Wir müssen zuerst die Erinnerung vorausschicken, daß der speculative Mysticismus durchaus gar keine verwerfliche Art von Philosophie, daß vielmehr der berichtigte Mysticismus, so wie der gemäßigte Skepticismus ein wesentlicher Bestandtheil der wahren, vollkommenen Philosophie sey; denn wie der auf seine wahre Bedeutung zurückgeführte Skepticismus der natürliche Anfang und das natürliche Princip der wahren Philosophie ist, so ist der berichtigte Mysticismus der göttliche Anfang und das göttliche Princip derselben.

Der nicht berichtigte Mysticismus aber ist nichts anders als mißverstandene Offenbarung. Es ist hier nicht die Rede von den heiligen Schriften, die uns Nachricht ertheilen von der ursprünglichen Offenbarung, sondern wir reden hier von dieser selbst.

Es läßt sich nämlich auch philosophisch darthun, daß der wahre Begriff der Gottheit dem Menschen nur durch Offenbarung mitgetheilt worden seyn kann, weil weder die Vernunft noch die Sinnenwelt im Stande ist, diesen Begriff in ihm zu erzeugen.

Was der Mensch, seiner eigenen Vernunft überlassen, aus der Betrachtung der Sinnenwelt über das unsichtbare, geistige, in ihr verborgen wirkende Wesen herleiten kann, das ist durch-

aus keine Erkenntniß des wahren Gottes, sondern es sind nur einzelne höchst schwankende, mangelhafte Züge des wahren Begriffes, oder es sind die bloßen Naturkräfte, die er als göttliche Wesen anerkennt.

Wenn aber Denker von religiösem Gefühl und Glauben bei ihrem Nachdenken über die Natur ihr Entstehen, ihre inneren Kräfte und Gesetze, so wie ihr Verhältniß zu einem höchsten, sie beherrschenden geistigen Princip der Gottheit gekommen zu seyn vorgeben, blos und einzig durch ihre Vernunft geleitet, so ist dies Täuschung und Selbstbetrug, indem ihre Vernunft schon früher durch das Licht der Offenbarung erleuchtet und in ihrem Denken und Forschen auf den Weg der Erkenntniß gekommen ist, sie also mit Unrecht den Begriff der Gottheit, der durch eben diese Offenbarung unter den Menschen verbreitet und so auch ihnen überliefert wurde, aus sich selbst oder der Beobachtung der Welt und Natur geschöpft zu haben wähnen.

Es würde den Gang unserer Untersuchung aber über seine Gränzen hinausführen, wenn wir dieses hier vollkommen erörtern wollten; wir können zur etwaigen Erklärung nur eine Hauptbemerkung hier anführen.

Der eigentliche Punkt, worauf es bei der Bestimmung des wahren Begriffes der Gottheit ankommt, ist, daß dieser außer der Idee der unendlichen Einheit vor allem die Idee der unendlichen Fülle in sich enthält. Diese Idee nun der unendlichen Fülle, der positiven göttlichen Allmacht und Liebe kann in dem Menschen weder durch die Vernunft allein, noch durch Erfahrung und sinnliche Wahrnehmungen erzeugt werden, wie sich dies philosophisch streng beweisen läßt. Es bleibt uns also nur übrig anzunehmen, was die Religion uns lehrt, was Geschichte und Tradition, so hoch wir diese immer verfolgen können, durch ihr Zeugniß bestätigen, daß die Bildung des menschlichen Geschlechts ihre erste Urquelle in einer höhern Offenbarung gehabt und daß der wahre Begriff des göttlichen Wesens dem Menschen unmittelbar von diesem selbst mitgetheilt worden sey.

Nehmen wir dieses nun an, so erklärt sich jenes System der Emanation oder jener ältesten orientalischen Philosophie ganz natürlich als mißverstandene Offenbarung und als erster und ältester Versuch, den offenbarten Begriff eines allmächtigen, allweisen göttlichen Wesens mit der Erscheinung der Welt in Uebereinstimmung zu bringen und sich beide begreiflich zu machen; ein Versuch, der aber freilich nicht gelungen ist.

Eine dritte, von dem speculativen Mysticismus wesentlich verschiedene und dem Realismus ganz entgegengesetzte Art von Philosophie ist der Idealismus, zu dem wir jetzt übergehen.

System des Idealismus.

Das Wesen des **Idealismus** besteht darin, das Geistige allein für wirklich und wahrhaft reell zu halten, Körper und Materie aber ihrem Daseyn und Realität nach gänzlich zu leugnen, für bloßen Schein und Irrthum zu erklären, oder sie doch ganz in Geist umzuwandeln und aufzulösen. In dieser Rücksicht ist der Idealismus schnurgrade entgegengesetzt dem Materialismus, der alles aus materiellen Kräften und Substanzen herleitet.

Wir dürfen uns aber mit dieser Definition des Idealismus noch gar nicht begnügen, sondern es entsteht hier gleich die Frage, was denn im Gegensatze der Materie das eigentliche Wesen des Geistes selbst sey? Wir antworten: Freiheit, Thätigkeit, lebendige Beweglichkeit; so wie substantielle Beharrlichkeit, Unveränderlichkeit und todte Ruhe das Wesen des körperlichen Materialismus sind.

Dieses ist nun der unterscheidende Punkt, wo der Idealismus sowohl dem Materialismus, als dem Realismus gerade widerspricht. —

Die Ansicht des Begriffes der Substanz ist es eigentlich, ob ein System idealistisch sey oder nicht; denn in dem wahren Idealismus wird dieser Begriff theoretisch ganz aufgehoben und vernichtet.

Eine Naturansicht kann idealistisch seyn, wenn nicht das grobe Körperliche, der bloße Mechanismus der Naturgesetze, sondern die in der Körperwelt unsichtbar wirkenden Kräfte und Thätigkeiten als das Erste, Ursprüngliche angesehen werden. Nun solche Naturansicht heißt dynamisch. Eben so kann auf der andern Seite eine Philosophie, die einzig von Ich, von Bewußtseyn ausgeht, doch ganz und gar nicht idealistisch seyn, wenn sie nicht in dem Ich eine freie, thätige Kraft, sondern einen blinden Mechanismus nothwendiger, beharrlicher Denkgesetze als das Erste, Höchste anerkennt.

Wer den Mechanismus, es sey nun des Bewußtseyns oder der Natur, an die Spitze seiner Philosophie stellt, der ist kein Idealist, sondern ein mechanischer Philosoph, und seine mechanische Philosophie ist nun entweder materialistisch oder pantheistisch oder ein Gemisch von beiden.

Zu den Idealisten des Alterthums gehören unter den Griechen gewissermaßen die jonischen Philosophen Thales, Heraklit, Anaximenes und Anaximander. Sie stellten entweder das eine oder das andre Element, das Feuer, das Wasser oder die Luft als thätige Grundkraft der Welt auf. — Die Philosophie dieser Männer ist uns indessen nur aus höchst mangelhaften, unzuverläßigen Bruchstücken bekannt; mit Gewißheit kann man jedoch von Heraklit behaupten, daß er ein Idealist war, da er ausdrücklich behauptete, es gebe durchaus nichts Festes, Ruhendes, Beharrliches, sondern alles sei in einem steten Flusse, in einer ewigen Bewegung und Veränderung, da er also auf diese Weise den Begriff von der Substanz durchaus leugnete und verwarf.

Daß diese ältesten Philosophen aber durchaus keine eigentlichen Materialisten waren, sondern unter den Urelementen, die sie als die Quelle aller Dinge und als göttliche Dinge ansahen, dem Wasser, dem Feuer und der Luft nur die unsichtbar wirkenden lebendigen Grundkräfte der Welt meinten, keineswegs

die groben, irdischen Elemente, ist aus dem Zusammenhange ihrer Denkart vollkommen klar. Einer von ihnen, Anaximenes, nannte die Urquelle aller Dinge, welche die andern als Feuer, Wasser, Luft charakterisirten, das Unbestimmte, also das Unendliche.

Von Heraklit sind Aeußerungen genug da, welche beweisen, daß er das göttliche Wesen der Geistigkeit und des reinen Verstandes ganz vortrefflich, und zwar unter den Griechen der Erste anerkannt hat.

Die Philosophie dieser ältesten Griechen war freilich der Form nach mehr Naturphilosophie, die sich als solche hauptsächlich zu dem Physischen hinneigte, für die Entwicklung sittlicher und religiöser Ideen aber weniger bedeutende Resultate aufgestellt hat, und daher überhaupt sehr unvollkommen und unzureichend erscheinen mußte.

Das zweite eigentliche System des Idealismus bei den Griechen ist jenes des Aristoteles, welchen man oft mit Unrecht zu den Empirikern gezählt findet.

Sokrates hatte für die Philosophie eine ganz neue eigenthümliche Methode aufgestellt, in der das moralisch Praktische überall das Vorherrschende war. Dieser sokratischen Art zu philosophiren blieb selbst Plato getreu, wenn gleich seine Philosophie in speculativer Hinsicht sich mit allumfassender Genialität weit über jene des Sokrates erhob.

Aristoteles aber wich völlig davon ab, und kehrte wieder mehr zu der alten Naturphilosophie zurück. So wie jene die Elemente, nahm er einen allgemeinen Weltgeist (νοῦς) als Princip aller Dinge an, eine durch sich selbst thätige, in sich selbst vollendete Kraft oder Entelechie. Dieser Begriff der selbstthätigen, freien Kraft ist durchaus idealistisch, nach der vorhergegangenen Behauptung, daß Thätigkeit der charakteristische Grundbegriff des Idealismus sey. Daß eine solche absolut freie und nur durch sich selbst thätige Kraft nur geistiger Natur seyn kann, bedarf wohl keines Beweises. In dieser Hinsicht wäre die Entelechie des Aristoteles wohl genau dasselbe, was in der neuern Philosophie als Ichheit ist bezeichnet worden, wenn man

diesen Begriff in seiner wahren vollkommenen Bedeutung nimmt.

In Hinsicht der Hauptprincipien befand sich die Philosophie der Aristoteles auf dem rechten Wege: daß seine Naturphilosophie aber wegen dem Zustande von Kindheit, worin sich die damalige Physik befand, höchst unvollkommen bleiben mußte, dies wäre in philosophischer Rücksicht kein so großer Mangel; denn da kommt es denn am Ende doch nur auf die ersten Grundprincipien und den Geist des Ganzen an.

Bedeutender aber ist der Fehler, daß seine Philosophie überhaupt nur Naturalismus und die moralisch-praktische Seite daran sehr vernachläßigt und hintangesetzt war. Der Grund davon lag vielleicht in dem Widerspruchsgeiste wider die sokratische und platonische Philosophie, oder in der systematischen Einseitigkeit des Aristoteles überhaupt.

Die höchsten Principien, welche Aristoteles seiner Welterklärung zum Grunde legte, waren Form, Materie und Privation. Die Formen des Aristoteles sind die mannichfaltigen Erscheinungen der selbstthätigen Kraft oder Entelechie. Die Materie ist dem Aristoteles etwas ganz anderes, als dieser Begriff in andern Systemen genommen wird; sie ist ihm nichts, als die bloße Möglichkeit. Vor und außer den Formen existirt sie gar nicht. Die Formen sind das einzige, wirklich Reelle und mit ihnen und durch sie allein hat auch die Materie nur Daseyn, Realität. Die Privation oder Beschränkung ist das, was die Formen bestimmt und unterscheidet.*)

Diese Principien: Form, Materie und Privation sind völlig dasselbe, was in der fichtischen Philosophie Ich, Nichtich und die natürlichen Schranken sind. Daher denn auch in den ersten Grundprincipien wenigstens die fichtische und aristotelische Ansicht vollkommen übereinstimmen.

Abgesehen von allen andern Unvollkommenheiten dieses Systems liegt der theoretische Fehler hauptsächlich darin, daß die Entstehung und das Vorhandenseyn der Privation oder der ur-

*) Man hat also den Aristoteles mit Unrecht für einen Materialisten gehalten.

sprünglichen Schranken auf keinerlei Art erklärt werden kann, noch auch die Mannichfaltigkeit der Formen, oder, in Fichte's Sprache zu reden, das Entstehen der individuellen Ichheiten; denn daß die Beschränkung von der absolut freien, thätigen Grundkraft herkommen solle, dieses zu behaupten, wäre der vollkommenste Widerspruch. Denn warum und auf welche Weise kam diese denn wohl zu jener Selbstbeschränkung? Hat die Beschränkung nicht ihr Entstehen in der freien Thätigkeit des Welt-Ichs, sondern ist ursprünglich unabhängig von ihr vorhanden, so ist sie auch früher und höher wie diese und somit das erste Grundprincip.

Es drückt dieses System also eine durchaus nicht zu hebende Unbegreiflichkeit, die mit den ersten Grundsätzen beginnt und durch das Ganze fortläuft. Insofern aber die ihm zum Grunde liegende Ansicht vollkommen idealistisch ist, verdient es in Vergleich mit andern eine ausgezeichnete, ehrenvolle Stelle. Dieses Lob und jener Tadel sind nach unserer vorhergeschickten Erklärung von Idealismus überhaupt sehr gut vereinbar; denn wir behaupten, der Idealismus sey der Mittelpunkt der wahren Philosophie und im ganzen genommen die einzig richtige Art zu philosophiren. Allein unter allen in ihr gemachten Versuchen, die uns die Geschichte der Philosophie aufzeigt, finden wir auch nicht einen einzigen fehlerfrei und ohne große Unvollkommenheiten, ja mehrere sind als ganz verwerflich anzusehen; so sehr wir daher auch das edle, preiswürdige Streben der großen Männer, die auf diesem Wege der höchsten Erkenntniß sich zu versichern glaubten, achten und bewundern müssen, so groß auch immer der Aufwand von Kraft und Genialität ist, den sie diesem erhabenen Zwecke weiheten, so hat doch keiner von ihnen das Ziel seiner Bemühungen erreicht, keiner ist bis zur Vollendung durchgedrungen. —

Wir haben bis jetzt zwei Arten des Idealismus kennen gelernt; die erste war die dynamische Naturansicht, welche der Natur überall unsichtbar wirkende geistige Kräfte und Thätigkeiten zum Grunde legt; und jene, welche von dem Begriffe der absolut freien thätigen Kraft, als dem Urprincip ausgeht. — Es bleibt nun noch eine dritte, ungleich ältere Art ideali-

stischer Philosophie übrig, welche vorzüglich in religiöser Hinsicht merkwürdig ist, nämlich die Lehre von zwei die Welt beherrschenden Principien, wovon das eine absolut Gute, als die Quelle aller Vollkommenheiten, das andere als das absolut Böse, als der Ursprung alles Schlechten, aller Unvollkommenheit und alles Uebels in der moralischen, wie in der physikalischen Weltordnung angesehen wird.

Diese Ansicht finden wir in dem Religionssysteme des Zoroaster und späterhin in erneuerter, veränderter Gestalt in dem Systeme der Manichäer.

Unstreitig war sie auch bei den orientalischen Völkern überhaupt sehr verbreitet, und wenn wir nach einigen freilich sehr unvollständigen Bruchstücken der pythagoräischen Philosophie schließen sollten, so würde auch in ihr die Beziehung auf den Gegensatz guter und böser Grundkräfte sich leicht auffinden lassen. Idealistisch ist die Lehre von den zwei Principien, weil nach derselben die Welt nicht erscheint als ein todtes, bewegungsloses Ruhen und Seyn als ein beharrlicher Naturmechanismus, sondern als ein ewiges Ringen und Kämpfen lebendiger Kräfte und Thätigkeiten, als ein ewiges Werden, eine ununterbrochen fortgehende, sich stäts erneuernde und verändernde Entwicklung, die eben aus dieser Gährung, diesem regen, lebendigen Kampfe widerstreitender Elemente hervorgeht.

Wenn man der Lehre von den zwei Principien Schuld gibt, daß sie dem bösen Weltwesen so viele Kraft und Würde zuerkennt wie dem guten, so beruht dieses wohl nur auf einem Mißverständnisse, da dies wenigstens kein philosophischer Anhänger des Systems behaupten kann. Dahingegen beruht das eigentliche Fehlerhafte des Systems wohl in der Behauptung, das böse Princip würde sich endlich ganz auflösen und in Frieden und Harmonie mit dem guten sich vereinigen. Dies ist denn so widersinnig, als moralisch verwerflich, indem der ewige Unterschied zwischen dem absolut Guten und Bösen dadurch aufgehoben wird.

Die Lehre von den zwei Principien findet sich in den Urkunden der Religion, wie in der Philosophie; nur jene beiden

getadelten Nebenbestimmungen widersprechen eben so sehr dem Geiste der wahren Religion, als sie mit der höhern Ansicht der wahren Philosophie unvereinbar sind.

Wenden wir uns nun zu den idealistischen Philosophen unserer Zeit. Insofern die Philosophen des Mittelalters oder die Scholastiker dem Aristoteles folgten, ließe sich im allgemeinen schon voraussetzen, daß ihr System den Grundsätzen nach idealistisch gewesen sey. Doch findet dies nicht in dem Maaße statt, wie man zu glauben wohl Ursache hätte, indem sie einestheils dem Aristoteles nicht so ganz blindlings anhingen, und dann auch das System der christlichen Religion diesem Einflusse das Gleichgewicht hielt. Unter den Philosophen unserer Zeit, deren Denkart zum Idealismus sich neigt, ist Leibnitz ohne Zweifel der interessanteste und bedeutendste; allein er hat seine Philosophie nicht zu einem Systeme vollendet, sondern nur einzelne Bruchstücke und Hypothesen hinterlassen. Seinen vollkommenen Idealismus beweiset die Hypothese von den bewußtlosen Vorstellungen und von den Monaden; durch die ersten stellt er den Grundsatz auf, alles, was in dem Bewußtseyn vorkomme, müsse nur aus dem Bewußtseyn erklärt werden, und der Körper könne auf keine Art und Weise Einfluß auf das Bewußtseyn haben. Durch die Hypothese von den Monaden erklärt er den Körper selbst für eine Erscheinung einfacher, geistiger Grundkräfte, welche wir in den verworrenen, trüben, sinnlichen Wahrnehmungen nur nicht deutlich erkennen; eben so idealistisch ist seine Lehre von den angebornen Ideen, sein Naturprincip der Streitigkeit und andere dieser ähnliche Behauptungen. Nur in der realistischen Hypothese von der prästabilirten Harmonie ward er seiner idealistischen Ansicht und Denkart ungetreu.

Der Synkretismus.

Wir haben bis jetzt sechs verschiedene Arten der Philosophie abgehandelt. Drei davon — den Empirismus, Skepticismus und Materialismus, nannten wir wegen des niedern Standpunktes, von dem sie ausgehen, und wegen der engen Sphäre gemeiner Wirklichkeit, sinnlicher Wahrnehmung und des materiellen Seyns, worauf sie einzig und allein beschränkt sind, niedere Arten der Philosophie. Die drei andern aber, der Realismus, das System der Emanation und der Idealismus, wurden als höhere Arten dargestellt; indem sie über den Kreis sinnlicher Erfahrung hinaus zu der unsichtbaren, geistigen Urquelle aller Dinge sich zu erheben, das unendliche, göttliche Wesen selbst zu erfassen und zu ergründen streben, zu diesem letzten Ziele aller Erkenntniß aber nur auf dem Wege der höchsten, geistigen Speculation gelangen können.

Es gibt nun noch eine Art von Philosophie, welche durch Mischung und Zusammensetzung jener reinen und ursprünglichen Denkarten entsteht. Schon früher wurde bemerkt, wie z. B. Pythagoras und Plato sehr viele ihrer Lehren aus dem Emanationssysteme genommen haben, ohne daß man sie deswegen zu den Anhängern dieses Systems rechnen könnte, weil sie auch aus andern Systemen viele Vorstellungsarten entlehnten und ihrer Philosophie einverleibten.

Dergleichen Mischungen, Mittelstufen und Uebergänge weist uns die Geschichte der Philosophie sehr viele auf, welche alle zu charakterisiren ganz zwecklos und unstatthaft wäre. Wir werden zum Behufe unserer Untersuchung hier nur diejenigen herausheben, welche für die philosophische Geschichte und Kritik von entschiedenem Werthe und überwiegendem Interesse sind.

Das bedeutendste synkretistische System des Alterthums war jenes der Stoiker, bei den Neuern das kantische. Daß die Stoiker nicht sowohl eine neue Philosophie erfunden und aufgestellt, als vielmehr nur aus den Lehren der alten Denker ein

neues System zusammengesetzt haben, ist schon früher von uns angeführt worden. In der Moral folgten sie meistens Sokrates und Plato, deren Philosophie auf der Idee des absolut Wahren, Vollkommenen und Guten beruhete; dennoch borgten sie auch hier einiges von Aristoteles.

In der Naturphilosophie nahmen sie fast ganz Heraklit's Ansicht an, welcher das Feuer als die Urquelle aller Dinge und die allgemeine Weltseele anerkannte. In Rücksicht der Logik, d. h. der Theorie des Erkenntnißvermögens, neigten sie sich am meisten zu der Erfahrung hin, die sie sowohl gegen den Skeptiker als atomistischen Materialisten eifrigst in Schutz nahmen.

Aus diesen verschiedenen Ansichten nun setzten die Stoiker ihr System zusammen; daß aber zwischen so heterogenen Bestandtheilen eben keine innige und harmonische Uebereinstimmung statt finden könne, ist leicht zu denken; auch ward den Stoikern dieser Vorwurf von ihren Gegnern sehr häufig gemacht. Wir sind zwar, aus Mangel an hinreichenden Original-Urkunden, über die Sache nicht genug unterrichtet, um ein entscheidendes Urtheil fällen zu können. Allein der Natur der Sache gemäß wird dieser Vorwurf gewiß gegründet gewesen seyn. Unter den neuern ist das wichtigste synkretistische System das kantische, welches seiner mannichfaltigen und verschiedenartigen Zusammensetzung wegen mit dem stoischen auch die größte Aehnlichkeit hat.

Es besteht die kantische Philosophie aus mehreren ganz von einander getrennten unabhängigen Stücken von sehr ungleichem Werthe: das erste ist die Theorie der Erfahrung, zu der auch die skeptische Ansicht und Bestreitung aller übersinnlichen Erkenntniß gehört.

Diese Theorie der Erfahrung ist dem größten Theile nach empirisch, indem sie die Realität aller Erkenntniß außerhalb dem Gebiete der Erfahrung leugnet. Sie ist dabei äußerst verwickelt, ja sogar oft widersprechend und unverständlich, indem nach dieser Ansicht durchaus nicht verständlich gemacht werden kann, wie z. B. die Mathematik und überhaupt die dem menschlichen Verstande ursprünglich einwohnenden Denkgesetze und reinen

Begriffe oder Kategorien auf das Gebiet der Erfahrung anwendbar sind, weil es sich ja gar nicht einsehen läßt, wie die Erfahrung nach diesen Denkgesetzen des menschlichen Verstandes nothwendig bestimmt werde, auch nirgend Beweise und Gründe sich vorfinden, die das Entstehen dieser Denkgesetze selbst befriedigend erklärten und uns belehrten, zu welchem Zwecke und von wem diese Formen ursprünglich dem Bewußtseyn eingepflanzt worden.

Das zweite Hauptstück der kantischen Philosophie ist die Moral, beruhend auf den Ideen des Guten und Göttlichen, oder wie Kant es ausdrückt, auf dem Glauben an Freiheit und Pflicht; indem das sittlich Gute das einzige zuverläßige Gewisse und Haltbare sei in dem unermeßlichen Meere von Ungewißheit, Widerspruch und Zweifel, worin der menschliche Geist umhergetrieben werde; welches einzig Feste und Bleibende der Mensch auch mit aller Kraft und Anstrengung zu ergreifen und mit unerschütterlicher Beharrlichkeit und Zuversicht zu behaupten trachten müsse, gesetzt auch, daß alle andere Gewißheit und Erkenntniß völlig unterginge. Diese Ansicht stimmt sehr mit der Moral des Plato, der Stoiker und des Christenthums überein, aus welchen Lehren Kant auch mehrere einzelne Erkenntnisse hergenommen hat.

Die kantische Moral verdient in Rücksicht ihrer erhabenen Tendenz und der überall darin herrschenden streng sittlichen Gesinnung die vollkommenste Achtung. Die Ausführung im einzelnen aber ist äußerst mangelhaft, unzusammenhängend, voller Lücken und zahllosen Einwürfen und Schwierigkeiten blosgestellt.

Der Hauptfehler in speculativer Rücksicht besteht in dem Mangel an Begründung des Ganzen, indem jener Glaube an Freiheit und Pflicht nirgends ursprünglich hergeleitet, erklärt und begreiflich gemacht wird, und endlich auch darin, daß zwischen dieser moralischen Ansicht und den übrigen Theilen der kantischen Philosophie durchaus keine nothwendige consequente Uebereinstimmung herrscht.

Der dritte Haupttheil der kantischen Philosophie besteht aus manchen idealistischen Aeußerungen und Ansichten, die für die

Philosophie zwar vieles Interesse haben, von denen der aufmerksame, unterrichtete Forscher aber gestehen muß, daß sie nur als Keime, als Anfänge des Idealismus zu betrachten, dabei noch höchst unausgebildet, unvollendet, voll zweideutiger Schwierigkeiten, Dunkelheiten und scheinbarer Widersprüche sind. Unter diese Rubrik gehören z. B. die Ansichten über das innerste Wesen der Reflection und das Bewußtseyn, welche eigentlich über seine Theorie der Erfahrung hinausgehen, ja sogar mit dieser im Widerstreit stehen. Ferner die dynamischen Naturansichten und manche andere Idee über Religion, Aesthetik und Geschichte.

Allgemeine Schlußanmerkung.

Kants Philosophie ist durchaus kein vollendetes System, aber bei dem unermeßlichen Reichthume höchst origineller, lichtvoller Ideen, bei dem philosophischen Scharfsinn und Tiefsinn, der moralischen Kraft und Würde dieses in jeder Hinsicht ausgezeichneten Denkers hat selbst die Unvollkommenheit des Ganzen, die unzähligen Schwierigkeiten, Dunkelheiten und Widersprüchen Spielraum gab, den philosophischen Geist, der in der schlechten, gemeinen, empirisch-materialistischen Denkart des Zeitalters versunken und erschlafft war, von neuem angereizt und zu ernsthaftem, gründlichem Forschen und Grübeln aufgeregt. So wie man Kant überhaupt das unvergängliche Verdienst zusprechen muß, durch sein ächt philosophisches Streben auf die Denkkraft seiner Zeitgenossen mit neu belebender und bildender Gewalt und Macht gewirkt, sie aus den niedern und beschränkten Regionen blos empirischer Betrachtung und Zergliederung wieder auf den Weg höherer Speculation zurückgebracht und in den Grundelementen aller Wissenschaften, die in die seichteste, gehaltloseste Popularität aufgelöst, von keinem philosophischen Geiste bewegt und belebt wurden, wahrhaft wissenschaftliches Streben wieder erweckt und entwickelt zu haben.

Zu den merkwürdigern synkretistischen Philosophien gehört auch jene des Descartes. Er vermaß sich, alle Erfindungen

der Alten, alle ihre Meinungen und Ideen, ohne sie irgend einer Aufmerksamkeit zu würdigen (?), bei Seite setzen zu wollen, um ganz unabhängig von äußerem Einflusse, aus eigentlichem selbstständigen Denken sein philosophisches Lehrgebäude, rein und unvermischt mit fremdartigen Bestandtheilen, von Grund auf neu aufzuführen und zu vollenden; er hat aber dennoch nichts neues hervorgebracht, als eine durchaus mechanische, materialistische Naturphilosophie, welche doch ganz unbegründet befunden worden ist.

In seiner speculativen Philosophie zeigt er trotz seines Vorgebens eben so wenig irgend eine originelle Ansicht; denn diese enthält nur gerade das Allgemeinste und dem Anscheine nach Wissenschaftlichste aus den Scholastikern, welche er doch übrigens so sehr verwarf.

Diese von den Scholastikern entliehenen speculativen Sätze nun waren größtentheils von der realistischen Art. Wie z. B. den Beweis von dem nothwendigen Daseyn eines höchsten Wesens aus dem bloßen Begriffe desselben herzuleiten, den er dem Anselmus abgeborgt hatte. In speculativer Philosophie also war Descartes Realist; in der Naturphilosophie Materialist; in der Phisosophie aber Dualist, nach der Weise der Empiriker. — Keine unter allen Arten synkretistischer Philosophie ist übler zusammengesetzt, wie jene des Descartes; da nicht nur überhaupt in diese heterogene Mischung keine Uebereinstimmung gebracht, sondern sie auch aus denjenigen Arten der Philosophien zusammengesetzt ist, die an und für sich schon ganz verwerflich sind, dem Materialismus nämlich und der realistischen Ansicht, die unvermeidlich zum Pantheismus führt.

Dies gilt auch zum Theil von der neuern deutschen Philosophie; sie ist durchaus mechanisch, d. h. sie betrachtet den Mechanismus und seine Nothwendigkeit als das Erste und Höchste. In ihr offenbart sich dem unterrichteten Denker nichts anders, als eine vollkommene Vereinigung des pantheistischen Realismus und des materialistischen Mechanismus, also der beiden verwerflichsten Arten der Philosophie.

Unabhängig von allen bis jetzt charakterisirten Arten der

Philosophie gibt es noch eine ganz von ihnen unterschiedene, besonders für sich bestehende, die auch nicht einzig und allein aus Mischung und Zusammensetzungen bestehet, sondern auf einem eigenthümlichen Princip beruht, nämlich auf der Idee des sittlich Guten und Vollkommenen und auf dem Glauben an dessen höchste Realität, die fest und unerschütterlich begründet auch dann noch bestehen würde, wenn alle andere Gewißheit zu Grunde gehen würde.

Es ist schon gesagt worden, daß Kant und die Stoiker in dem moralischen Theile ihrer Philosophie zu dieser Ansicht sich bekannten. Derjenige unter den alten Philosophen aber, der sie zuerst aufstellte und begründete, war Sokrates und unter seinen Schülern, die mit Ausschluß des einzigen Aristipp alle dieser Lehre getreu blieben, vorzüglich Plato, welcher die moralische Ansicht seines Meisters aus dem niedern Kreise praktischer Lebensweisheit, worauf dieser sich willkürlich beschränkt hatte, auf den Standpunkt der Speculation erhob, und ihr dort die schönste Ausbildung und Vollendung gab. Aus dieser Quelle nun floß die Moral der Stoiker.

Ganz unabhängig von der sokratischen Lehre haben auch die ersten Lehrer des Christenthums, insofern sie Philosophen waren, den Glauben und das Festhalten an das sittlich Gute auf eine von der sokratischen ganz verschiedene Weise gepredigt, und es sind ihnen hierin sowohl die Kirchenväter, als die bessern Philosophen des Mittelalters gefolgt. Bei allen diesen herrscht die Philosophie, die man vorzüglich die moralische oder religiöse nennen kann. Denn darin besteht ihr entscheidender Charakter, daß das erste Princip, worauf sie sich gründet, nicht blos scientifisch und wissenschaftlich, sondern moralisch ist, nicht auf absoluten leeren Begriffen, sondern auf einem lebendigen, freien, selbstthätigen Glauben beruht.

Die Philosophie des Plato ist vorzüglich in seinen größern wissenschaftlichen Dialogen enthalten; die kleinern und auch mehrere der größern, aber populären Dialogen sind wahrscheinlich nicht von ihm selbst, aber von seinen Schülern, auf allen Fall aber für die Speculation nicht so von Bedeutung wie die ersteren.

In der Philosophie des Plato finden wir die sokratische Idee von dem sittlich Guten und Schönen überall herrschend, nur daß er sie, wie schon bemerkt worden, wissenschaftlich zu begründen, speculativer zu entwickeln, zu erweitern und auszubilden sucht. Sein dialogischer Vertrag ist ein Muster kraftvoller, würdiger Beredsamkeit, wahren, dialektischen Scharfsinnes, immer unübertrefflichen künstlichen Zergliederungs- und Entwicklungsmethode, mit einem Wort, ein Ideal philosophischer Form und Darstellung. Und so kann man dem moralischen Geiste, wovon die platonischen Schriften überall beseelet und durchdrungen sind, die unbedingte Achtung nicht versagen; die Philosophie selbst aber ist gar nicht als ein fertiges, geschlossenes System anzusehen, vielmehr enthalten alle seine Werke nur angefangene Untersuchungen, die aber bis zur letzten Vollendung nicht durchgeführt sind.

In den meisten der wichtigern Dialogen ist Plato beschäftigt, das eleatische System der beharrlichen Einheit, des unwandelbaren, ewigen Seyns mit der heraklitischen Lehre des ewigen Werdens, der steten Bewegung und Veränderlichkeit, dem immer wechselnden Flusse aller Dinge zu vergleichen, stellt beide Ansichten einander entgegen, bestreitet bald die eine, bald die andere, neigt sich bald mehr auf diese, bald mehr auf jene Seite, verwirft aber eigentlich beide und scheint einzig darauf auszugehen, ein System aufzustellen, welches, in der Mitte von ihnen liegend, die Unvollkommenheiten und Fehler eines jeden einzelnen vermeide.

Unstreitig ist dieser Gegensatz das schwierige Hauptproblem der gesammten Philosophie, mit dessen befriedigender Auflösung auch die Philosophie selbst vollendet seyn würde. Plato aber hat gegen beide Ansichten überall nur polemisirt, und von dem neuen Systeme, das eine vermittelnde Denkart aufstellen sollte, enthalten seine Schriften höchstens nur unvollkommene Andeutungen. Daß unter den eigenthümlichen Philosophemen Plato's auch manche Idee aus dem ältern Systeme der Emanation vorkomme, z. B. die Lehre von der Seelenwanderung, der Erinnerung, ist schon gesagt worden.

Die wichtigste, unterschiedenste aller platonischen Lehren ist jene von den Ideen, oder den in dem göttlichen Verstande enthaltenen, vollkommenen Urbildern aller erschaffenen Wesen, von welchen die Erscheinungen der wirklichen Welt nur unvollkommene, durch die ursprüngliche Fehlerhaftigkeit der Materie getrübte und entstellte Nachbildungen seyen.

Diesen Urbildern der Vollkommenheit mit allen Kräften nachzustreben und soviel nur immer möglich ist, ihnen gemäß zu leben und sich auszubilden, sey das einzige höchste Ziel aller menschlichen Thätigkeit, die eigentliche Tugend, der wahre Charakter des Weisen oder des vollkommenen Philosophen.

So erhaben die Moral ist, die aus diesem Princip hervorgeht, so hat sie doch den Fehler, daß in ihr die Tugend gar zu sehr als Kunst erscheint. Bei Plato schadet dies zwar keineswegs der Strenge, wie bei andern ästhetischen Philosophen, wohl aber ist es ein Grund der geringeren praktischen Anwendbarkeit, denn man würde in wichtigen Fällen des menschlichen Lebens, wo es auf eine schnelle Entscheidung ankommt, in dieser Moral, welche die Tugend als eine Kunst ansieht, die nur durch eine langwierige, methodische Uebung zu Stande kommen kann, keine genügende Bestimmung finden.

Wir haben schon angeführt, daß auch die Moral und Philosophie der ältesten Lehrer des Christenthums, insofern diese nämlich Philosophen waren, auf der Idee des sittlich Guten und Vollkommenen beruhte. Die christliche Philosophie stimmte also im Allgemeinen recht wohl überein mit der sokratisch-platonischen. Die Ideal-Philosophie der Lehrer des Christenthumes hat sich nicht nur ganz unabhängig von der sokratischen, sondern auch ganz abweichend von ihr und ganz eigenthümlich entwickelt, wie dies der Natur der Sache gemäß auch wohl nicht anders seyn konnte, da das Lehrgebäude, welches sie aufstellte, sich hauptsächlich auf die Offenbarung, die heiligen Schriften und die Tradition der Väter gründete. Deswegen kann denn auch hier keine Charakteristik der christlichen Idealphilosophie im Gegensatze der sokratisch-platonischen gegeben werden, weil dies

nur in dem ganzen Zusammenhange der Religionsgeschichte oder der theologischen Systeme statthaft und thunlich ist.

Das allgemeine Resultat nun der gesammten Kritik aller Hauptarten der Philosophie ließe sich im Allgemeinen in Folgendem kurz zusammenfassen.

Das System des Materialismus und des Pantheismus sind beide grundfalsch und irrig, und als höchst verkehrt und verderblich unbedingt zu verwerfen.

Die andern Arten der Philosophie aber sind entweder als wesentliche Bestandtheile der wahren und vollendeten Philosophie anzusehen, oder sie können doch unter gewissen Einschränkungen und Berichtigungen mit derselben in Harmonie gebracht werden, und innigst mit ihr verbunden bestehen.

Die ersten speculativen Principien können einzig und allein in dem Idealismus gefunden werden, damit aber ist der skeptische Geist sehr wohl vereinbar, wenn er als Princip eines unermüdeten Forschens und Prüfens, eines stets weiter schreitenden, immer höhere Begründung und Vollendung suchenden philosophischen Strebens die Philosophie auf ihrem Wege nach der höchsten Erkenntniß begleitet, nicht aber wenn er als Princip an und für sich und als herrschende Denkart aufgestellt wird.

Auch der höhere Mysticismus bedarf weniger einer gänzlichen Widerlegung und Verwerfung, als vielmehr einer durchgreifenden Berichtigung, um mit der wahren Philosophie in Uebereinstimmung gebracht zu werden.

Selbst der Empirismus, wenn er durch die Idealphilosophie die höhere Bedeutung bekommen hat, stellt die Wahrheit auf, daß alle Erkenntniß historisch und genetisch sey.

Diese drei Denkarten also — die skeptische, die empirische und die höhere mystische, sind Bestandtheile oder Bedingungen der einen wahren und vollendeten Philosophie. Die ersten Principien derselben enthalten den Idealismus, die Seele aber, die das Ganze durchdringt, belebt und zur höchsten, wahren Einheit und Realität verbindet, kann nur aus jenem moralischen Geiste und Glauben hervorgehen, der in der sokratisch-plato-

nischen, mehr aber noch in der christlichen Philosophie der herrschende war. Ohne diesen Führer, der sicher und unwandelbar den menschlichen Geist durch alle entgegenstehenden Schwierigkeiten und Hindernisse, durch die ewig wechselnden und nie sich gestaltenden Trugbilder, die dunkeln, verworrenen Irrsale irdischer Beschränkung zum lichtstrahlenden Ziele der Erkenntniß führt, gibt es kein Heil weder im Denken, noch im Thun, weder im Wissen, noch im Leben.

Einige Anmerkungen zur Logik.

(Vom Herausgeber.)

S. 3. a) Es heißt hier: die Logik ist die Wissenschaft von den Regeln des Denkens; der Verfasser hat nach I. §. 7. (S. 17) den Inbegriff der Regeln des Denkens als Richtschnur für die speciellen Wissenschaften im Auge, richtige Anordnung der wissenschaftlichen Begriffe gemäß einem richtigen und in sich geordneten Denken; das Denken selbst, nach allen seinen Bestimmungen durchgeführt, ist ihm eine höhere Aufgabe, durch deren Lösung die Festsetzung eines solchen Regulativs zuerst möglich und begründet wird, wie auch bei Aristoteles das Organon auf metaphysischen Untersuchungen über das Denken und die eigentliche Wissenschaft der Begriffe selbst beruht.

S. 33. b) Es ist hier nur eine Seite der sokratischen Ironie angegeben; sie hat aber mehrere und wird nach Umständen bald durch scherzhaft versteckte Zurechtweisungen, bald durch ein gleichsam väterliches Belächeln und Mäßigen jugendlicher Uebertreibungen, bald durch freundlichen Spott, der jedoch gegen die Sophisten nicht selten sehr ernst wird und bis zur Beschämung, ja bis zur Vernichtung ihrer Anmaßungen steigt, charakterisirt. Sein Geständniß, nichts zu wissen, und sein angelegentlicher Eifer, auch in andern jedes falsche Wissen zu zerstören, beruht auf dem Gefühl und Bewußtseyn von der Incommensurabilität des menschlichen Wissens mit dem göttlich Wahren, Schönen und Guten. Dies ist der wesentliche Grund seiner Ironie und letztere daher nur in wenigen Fällen eigentliche Dissimulation.

S. 41. c) Was hier vom Verderben der scholastischen Dialektik gesagt wird, muß dahin beschränkt werden, daß 1) nur sehr wenige Scholastiker eigentlich sophistisch verfahren sind, daß 2) ihr dialektisches Spiel, wenn es auch auf eitle Spitzfindigkeiten hinauslief und manchmal selbst von einer gewissen Frivolität nicht freizusprechen ist, noch immer auf Uebung und Gewandtheit im Denken abzielte und der Wahrheit auf möglichst feine Art dienen sollte, wiewohl in manchen Fällen der Kitzel der Eitelkeit und Ruhmsucht

nicht zu verkennen ist. Es erhielt aber alles durch dasjenige, warum es doch im Grunde zu thun war, durch den anvertrauten Schatz des göttliches Wortes und der kirchlichen Tradition bald wieder Zucht und Maß; nur wenige gingen über alle Schranken hinaus. Außerdem ist noch zu bedenken, daß dem scholastischen Scharfsinn und Tiefsinn manche Probleme aufstießen, die einen Schein des Widerspruchs oder wenigstens große Verwicklungen und Schwierigkeiten in die philosophische Behandlung theologischer Wahrheiten zu bringen schienen, deren Auflösung dann auf manchen vergeblichen Umwegen und mit vielfacher, nicht selten höchst sinnreicher, jedoch verfehlter und vereitelter Anstrengung gesucht wurde. Etwas dieser Art darf man selbst bei den geistvollern Sophisten Griechenlands nicht übersehen: ihr Denken war nicht selten in vorher unbekannte und auf gewöhnlichem Wege nicht zu lösende Verwicklungen gerathen, aus denen sie sich nicht zu retten wußten; und da ihnen die sichere Zuflucht mangelte, welche den Scholastikern offen stand, so verhinderte gar leicht der Stolz und die Eitelkeit, ihre Verlegenheiten einzugestehen, und sie thaten, als ob ihnen alles ganz klar und leicht wäre, und wollten von ihrem erlangten Ansehen nicht gerne etwas fahren lassen.

S. 55. d) Der Verfasser versteht hier unter einem außer und neben der Gottheit bestehenden Wesen, was er nicht zugesteht, ein eben so selbstständiges, unbedingtes, wie die Gottheit selbst. Man würde sehr voreilig seyn und ihm wahrhaftig unrechtthun, wenn man aus seinen hier vorkommenden Aeußerungen sogleich auf Pantheismus schließen wollte, den er in der Kritik der philosophischen Systeme (s. auch S. 182) und insbesondere in der nun zunächst folgenden Einleitung zur Entwicklung der Philosophie selbst scharf und genau charakterisirt. Auch deutet schon der Ausdruck von: schaffenden Gedanken (S. 56) hinlänglich an, wie er verstanden seyn will, und die Folge der Vorlesungen bis zum Ziele hin wird obiges und jedes weitere Bedenken überwinden und beseitigen.

S. 95. e) *) Der Sachkundige wird in diesem Abschnitte von der Prüfung der logischen Grundsätze den kritischen Scharfblick auf das unbedingte Geltenlassen und den oft so schiefen Gebrauch dieser Grundsätze in der gewöhnlichen Logik nicht verkennen. Für den Minderkundigen soll hier nur bemerkt werden, daß das Verfahren des Verfassers in Betreff der Beschränkung derselben auf den praktischen Gebrauch, und in Betreff der Forderung, für die Theorie des Den-

*) Die Andeutung dieser Note am Schluß dieser Seite ist versäumt worden.

kens noch ganz anderen, weit genaueren Ermittlungen nachzugehn und den Gang der Gedankenbestimmungen genetisch zu verfolgen, die vollkommenste Anerkennung verdient, denn es kann nur als nächste Vorbereitung und entschiedenster Uebergang zur speculativen Logik angesehen werden und hat wohl auch, wie aus mehreren uns zugekommenen Notizen erhellet, in solcher Art, freilich in engeren und vertrauteren Kreisen, dahin gewirkt. In den Fragmenten wird sich hiefür manche Bestättigung finden.

S. 107, f) Das Ens der Scholastiker wird hier gradezu als die starre Substanz, der beharrliche Träger der Erscheinungen genommen, was nicht durchaus richtig ist; denn obgleich dieser Begriff nach der unbestimmten Allgemeinheit, womit er ausgesprochen wird, in der Philosophie der Griechen, wie der Scholastiker, die ihn von diesen angenommen hatten, immer ein großes Hinderniß weitern Fortschrittes in der Gedankenentwicklung war, weil er ohne weitere Analyse und sichere Bestimmung seines Inhaltes gewöhnlich als der umfassendste und höchste galt; so fehlt es doch nicht an Denkern jener Zeit (z. B. Duns Scotus), die diesem Begriff genauer nachforschten und fanden, daß der Begriff des Quid d. h. des Ens in seiner nähern und schärfern Bestimmung und demzufolge der ganz und vollständig in sich bestimmte Begriff des summum genus sey. Die Quidditas ist es, worauf es ihnen ankommt, die Sache selbst und ihre Washeit oder Dasheit (Tattva, wie es die indischen Metaphysiker genannt haben). In diesem Sinne betrachtet ist dann auch die Bedeutung, welche hier dem Quid gegeben wird, daß es nämlich in Beziehung zum Ens sich wie die Erscheinung zum Ding in sich verhalte, der Vorstellung jener Scholastiker nicht gemäß, welche vielmehr das bestimmteste, ganz zureichende und constitutive Princip der Erscheinung, wodurch die Erscheinung nothwendig bedingt ist, gleichsam das a priori der Erscheinung, darunter verstanden haben. Das Quid ist also auch nicht das bloße Etwas, sondern das Was des Etwas, wie das Ens, das, was das Ding und seine Erscheinung an und für sich ist, wogegen das Etwas im Reiche der Begriffe allerdings mehr nach der Seite der Erscheinung hinweist, das Ens oder Ding aber ein metaphysisch reicherer Begriff ist, welcher die Vollendung seiner Bestimmung nach Inhalt und Form schon dringender begehrt.

S. 108. g) Der Begriff des Ens, der beharrlichen Substanz des Dings, wird hier, wie auch im Fortgang dieser Vorlesungen, als Nichtbegriff bezeichnet, gleichsam als fixe Vorstellung, welche allem weitern Forschen, Denken und Begreifen Gränzen setzt. Er gilt dem Verfasser gleichsam als ein terminus tragicus et fatalis,

über den der menschliche Geist nicht hinaus kann. Im praktischen Leben und Verkehr deutet man mit dem Ausdruck: Ding irgend eine annoch nicht hinlänglich bestimmte oder nicht sogleich anzugebende Washeit, ein näher zu bestimmendes Dieses oder Jenes an, welches man zum Behuf des praktischen Verständnisses und Gebrauchs selten in tiefere Untersuchung zu ziehen hat und sich bei den über die nähere Natur des Dings angenommenen Vorstellungen beruhigen kann. Aber es fällt keinem Verständigen ein, auch selbst auf diesem Standpunkte das Ding als Letztes und Höchstes anzusehen, vielmehr wird, wenn die Praxis erweitert und vollständiger werden, mithin auch das Ding, womit sie es zu thun hat, seiner Natur nach näher erkannt und geprüft werden soll, ein Fortgang über den abstrakten Begriff des Dings hinaus gefordert. Die Philosophie darf sich also um so weniger eine solche Schranke und fixe Vorstellung, welche als das Letzte anzusehen wäre, gefallen lassen, wenn sie zum Begriff und Verständniß der Sache gelangen soll, was doch ihr Ziel ist. Mit dem Ding an sich ist aber in der That ein solches Non plus ultra gesetzt, ein Letztes, Unbekanntes, was auch nicht weiter zu erkennen ist, ein leerer Raum gleichsam, der nur durch Phantasien zu bevölkern ist und, wo dies vermieden wird, ein todtes Abstractum und Gespenst, welches den im Denken Begriffenen und nach Erkenntniß Strebenden immer wieder zurückschreckt, so daß er die Rettung auf dem vermeintlich festen Boden der sinnlichen Erfahrung einzuschlagen sucht. Auf welche Art der Mensch zu dieser fixen Vorstellung, diesem terminus fatalis gekommen, wird sich noch näher erklären, es soll hier nur noch bemerkt werden, daß jenes Ding an sich, sofern es noch als eine Signatur des höchsten Wesens angesehen wird, freilich eine sehr bedeutende Signatur ist, nämlich die einer Scheidewand zwischen dem in sich gebannten und beschränkten Geist und dem lebendigen Gott, der durch den Eintritt und die Herrschaft dieser fixen Vorstellung der herabgesunkenen Philosophie zum Räthsel geworden ist. Uebrigens ist durch diese tragische Bedeutung des Dings und der Substanz die Untersuchung über diese Begriffe, sofern sie nicht als Letztes und Höchstes gelten sollen, sondern innerhalb des Kreises der logischen Gedankengenesis liegen, keineswegs abgeschnitten, sondern vielmehr eben für die nähere Entwicklung und Bestimmung gefördert, denn beide zeigen sich bei näherer Betrachtung keineswegs als fixirte Punkte und bloße Schranken, sondern als Anhaltspunkte, die aber zugleich bewegliche, lebendige Momente bei der Fertigung des Gedankens zum vollständigen Begriffe sind. Die genaue Beleuchtung dieses lebendigen Fortgangs, im Gedanken, wie er nämlich in jedem Momente seiner Bewegung

sich darstellt und in der Art dieser Darstellung selbst seine weitere Entwicklung und Ausbildung verlangt, indem das ideale Ziel ihm keine Ruhe läßt, sondern immer genauere Bestimmung, höhere Vollkommenheit fordert, ist das Charakteristische der Philosophie unseres Freundes. Es ist die künstlerisch bildende Fassung und Ausführung des Gedankens bis zu dessen Vollendung in seiner idealen Natur, was ihn beschäftigt und was er als eigenthümliche Aufgabe der Philosophie behandelt, es ist zugleich überall das Bestreben zur tiefsten Speculation und auf jedem Punkte seines genetischen Weges eine Zusammenfassung und Darstellung aller Lebenselemente in der Tiefe des Gedankens. — Die folgende Entwicklung der Philosophie selbst wird hiervon Zeugniß geben.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schlegel, Friedrich <<von>>,

Friedrich Schlegel's Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 180
6 nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts

Bd.: 1

1846

Coburg, Landesbibliothek -- D II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11940434-4